This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

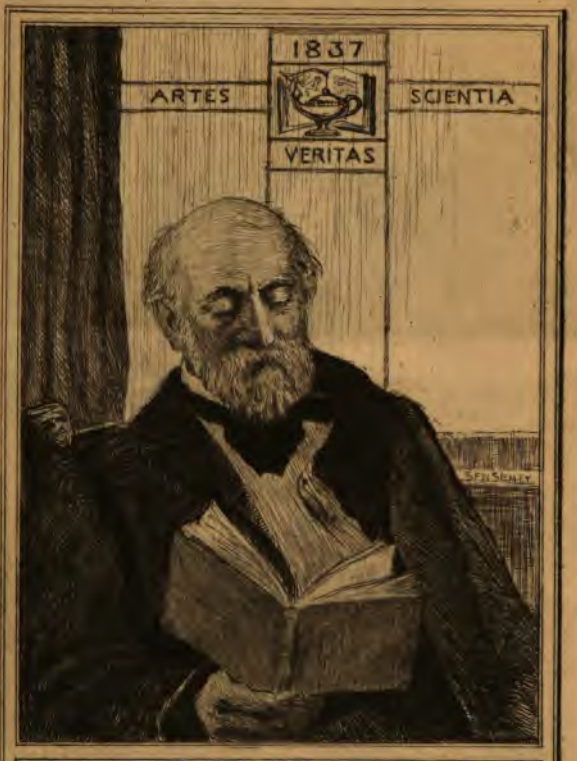
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 686,343



UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

B
398
.G57
S59

Vignaud

B
398
.G51
S59

ÉTUDES

SUR

LA THÉODICÉE

DE PLATON ET D'ARISTOTE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
RUE RACINE, 28, PRÈS DE L'ODÉON.

ÉTUDES

SUR

LA THÉODICÉE

DE PLATON ET D'ARISTOTE;

PAR JULES SIMON,

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1840.

Vignaud lith.

On a beaucoup écrit dans ces derniers temps sur Platon et Aristote. Nous avons aujourd'hui une traduction complète de Platon, qui est un des monuments de notre langue; M. Barthélemy Saint-Hilaire a entrepris à son tour de faire passer dans notre littérature tous les ouvrages d'Aristote; et au moment même où j'écris, deux élèves de l'école normale font paraître une traduction de la *Métaphysique*. M. Ravaisson a publié, il y a déjà quelque temps, un grand travail sur Aristote; et jamais livre ne fut mieux accueilli et ne mérita mieux de l'être. Ces publications ont épuisé peut-

427926

être le peu d'attention que l'on accorde en France à des matières aussi sérieuses et aussi éloignées des préoccupations du moment; et je suis bien éloigné de penser que les humbles mémoires que je publie soient de nature à la réveiller. Le premier de ces mémoires traite une question souvent débattue, et qui n'est pas sans intérêt pour nous autres philosophes; peut-être même les esprits sérieux livrés à d'autres études, trouveront-ils plus d'un sujet de réflexion dans la manière dont Platon et Aristote envisagent ce grand problème de la Providence divine. J'ai placé ensuite un examen des objections d'Aristote contre la théodicée de Platon; et si l'explication que je propose était admise, Aristote serait déchargé de l'accusation d'ingratitude et de mauvaise foi qui a si longtemps pesé sur lui. Les deux discours qui terminent ce volume, et qui forment ensemble une exposition abrégée de toute la doctrine de Platon, m'ont semblé propres à donner une idée de l'influence de cette

doctrine, non-seulement en métaphysique, mais en politique et en morale. Ceux qui ont suivi cette année le cours que j'ai fait à la Sorbonne, retrouveront ici quelques-unes des théories que nous avons étudiées ensemble; c'est pour eux surtout que je me suis déterminé à cette publication. Livré d'ailleurs tout entier, depuis quelque temps déjà, à l'école d'Alexandrie, et décidé à soumettre au public le résultat des recherches auxquelles je m'applique en ce moment, j'ai pensé qu'il serait à propos de publier auparavant ces dissertations, qui prouvent au moins des études sérieuses sur les deux grandes écoles grecques dont les philosophes de l'école d'Alexandrie se sont proclamés les successeurs.

LE DIEU D'ARISTOTE EST-IL UNE PROVIDENCE?

I.

Il n'y a pas en philosophie de question plus importante que celle de la Providence; non-seulement parce que cet objet, pris en lui-même, est le plus élevé que puisse se proposer la pensée, mais parce que, dans la science des causes, tout dépend de l'opinion qu'on adopte sur la nature de la cause première. Le Dieu d'Aristote est-il une providence? Qu'une pareille question puisse être seulement posée, c'est à coup sûr un phénomène historique remarquable. Nous avons tous les grands ouvrages d'Aristote; nous avons sa *Métaphysique* et sa *Physique*, qui renferment une exposi-

tion complète de sa théodicée; nous avons d'innombrables commentaires, grecs, latins, arabes; il n'y a pas une pensée d'Aristote sur laquelle on n'ait écrit des volumes. On concevrait peut-être cette obscurité, malgré l'éclat qu'a jeté l'école péripatéticienne, et la grandeur des monuments qu'elle nous a laissés, si la doctrine de la providence pouvait être discutée à part, et séparée de l'ensemble d'un système, et si la métaphysique tout entière ne venait pas se rattacher à cette grande question de l'action de Dieu sur le monde, comme une conséquence à son principe. Ce n'est pas ici, d'ailleurs, une de ces théories abstraites pour lesquelles les langues n'ont pas d'expressions suffisantes, et qui sont susceptibles d'interprétations diverses. Dieu est une providence s'il gouverne le monde; il ne l'est pas si, étranger à son œuvre, il la laisse vivre et se développer sans lui. Il semble que, sur une question pareille, la solution doive être nécessairement affirmative ou négative, et qu'il n'y ait pas de moyen terme possible.

Il n'en est pas ainsi cependant, et l'on ne doit pas diviser en deux classes toutes les écoles philosophiques, suivant qu'elles ont admis ou rejeté la providence; car la théorie d'Aristote est comme un intermédiaire entre ces doctrines opposées, et elle participe de l'une et de l'autre. Son Dieu est immobile d'une immobilité absolue; il n'agit pas sur le monde, il ne le connaît pas; mais en même temps le monde n'existe qu'à cause de Dieu, et ne se maintient que par lui : ce qu'un Dieu providence fait dans le monde par sa volonté, le Dieu d'Aristote le fait par sa présence.

On lit à chaque page, dans les écrits d'Aristote, que tout est ordonné en vue d'une fin, qu'il n'y a pas de place dans le monde pour l'inutile, que le monde n'a qu'un Dieu, comme une belle république n'a qu'un roi : ce sont en quelque sorte les prémisses du dogme de la providence. Quand on les trouve développées dans un système avec tant de force et de grandeur, ne semble-t-il pas naturel de croire, à

moins de textes formels, qu'elles impliquent le dogme de la providence, leur conclusion légitime? Or, pendant qu'Aristote fait éclater en mille endroits le plan de l'univers, l'unité et l'harmonie du monde; la cause de cette harmonie, la conclusion toute nouvelle qu'il veut tirer de ces prémisses, est comme resserrée dans les quatre derniers chapitres du dernier livre de sa *Métaphysique* (1). Il y a là, dans ces quatre chapitres, l'esquisse d'une théodicée tracée de main de maître, mais ce n'est qu'une esquisse sans développement et sans clarté. Quand le dogme de la providence, proclamé si haut par Platon, fut universellement admis dans la science, et qu'il n'y eût pas d'école, pas de secte qui n'en fît le fondement de toute la philosophie, comment les admirateurs d'Aristote, comment les alexandrins,

---

(1) Le quatorzième livre, appelé ordinairement le douzième. *Voyez* Essai sur la Mét. d'Aristote, par M. Félix Ravaisson.

partisans de la chaîne dorée (1), comment les chrétiens, qui voulaient mettre Aristote au rang des Pères de l'Église, auraient-ils reconnu le véritable sens de sa doctrine? Bien loin de confesser que son Dieu n'a sur le monde aucune action volontaire, plus d'un commentateur soutenait qu'il est une cause créatrice, et que le monde entier, mouvement, forme, substance, dépend de sa volonté, et n'en est que le produit. S'il est constant, disaient-ils, que le monde d'Aristote n'a pu se donner à lui-même le mouvement, qu'est-il besoin d'ajouter en termes explicites qu'il n'a pu se donner sa substance, et qu'il la tient de Dieu? Simplicius termine son commentaire de la *Physique* en réfutant, d'après ce principe, Alexandre d'Aphrodisée, qui ne voyait dans le Dieu d'Aristote qu'une providence, non un créateur; et Ammonius, le maître de Simplicius,

---

(1) *Voyez* mon Mémoire sur le Commentaire du *Timée* de Platon, par Proclus, pag. 45.

avait écrit un livre entier, *liber universus conscriptus*, pour démontrer aux péripatéticiens de son temps, qui partageaient l'opinion d'Alexandre, que le Dieu d'Aristote est cet être tout-puissant par qui tout existe, πατέρα παντοκράτορα, à la fois providence et créateur de l'univers (1). C'était là le véritable objet de la discussion des écoles; mais que ce Dieu, ce roi, ce créateur n'eût aucune action volontaire sur le monde, qu'il agît sur lui sans le connaître, comme l'aimant agit sur le fer, aucun des adversaires n'eût proféré un tel blasphème. Alexandre d'Aphrodisée, Philopon, Thémistius, Ammonius, Simplicius, saint Thomas, presque tous les illustres parmi les commentateurs, divisés sur tant d'autres points, s'accordent sur celui-ci; et de nos jours, en France du moins, une erreur si ancienne, si plausible, appuyée de si imposants témoignages, a plus de partisans que la vérité.

---

(1) Simplicius, Commentaire sur la *Physique* d'Aristote, édit. de Venise, 1558, pag. 502.

Je ne me suis pas proposé, dans cette dissertation, de faire une exposition complète de la théodicée d'Aristote; ce serait la matière d'un trop long ouvrage, et, je le sens, trop au-dessus de mes forces; mon dessein est d'insister seulement sur cette partie de la théodicée d'Aristote qui traite de l'action de Dieu sur le monde. Il me semble qu'entre la théodicée de Platon et celle d'Aristote, il n'y a qu'une différence, mais capitale : c'est que le Dieu de Platon est une providence, et le Dieu d'Aristote seulement une cause finale. Je crois que cette différence se rattache à la négation du système des idées par Aristote; et qu'à moins de s'élever à la conception du Dieu créateur et tout-puissant des chrétiens, il faut choisir entre l'un de ces deux partis : ou bien admettre la théorie des idées, et avec elle la théodicée de Platon, qui en est la conséquence; ou rejeter les idées et adopter les vues d'Aristote sur l'action divine (1). C'est à l'appui

(1) Ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης τῷ τὸ παράδειγμα ἀνελεῖν,

de cette opinion que cette dissertation a été écrite.

II.

Rappelons, mais d'un seul mot, les principaux points de la théodicée d'Aristote.

Le temps est éternel, car il n'est pas en notre pouvoir de comprendre un instant qui n'ait pas été précédé d'un autre; le mouvement est éternel aussi, si le temps est éternel; car qu'est-ce que le temps sans le mouvement? une pure conception de l'esprit, un être abstrait qui n'a pas de réalité (1). Pour Aris-

---

συναναιλε καὶ τὸ ποιοῦν. Proclus, Comm. sur le *Timée* de Platon, pag. 97.

(1) Ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν· οὐδὲ χρόνον· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου. Καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συν-

tote, l'espace n'existe pas sans le corps, ni le temps sans le mouvement. Le temps est une durée successive, et c'est le mouvement qui, en le mesurant, le constitue. Qu'est-ce qu'un premier mouvement, si un premier mouvement pouvait se concevoir? C'est le passage du non-être à l'être; rien, qui devient quelque chose. Il n'y a donc pas de premier mouvement; le mouvement n'est que la substitution d'une qualité à une autre dans un même être (1). Il ne peut ni commencer ni finir, et forme une série non interrompue (2). Qu'il

---

εχὴς, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος. Ἡ γὰρ τὸ αὐτὸ, ἢ κινήσεώς τι πάθος. Mét. 12, c. 6. Ἔστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις. Phys. 8, c. 1.

(1) Mét. 12, c. 2. Πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται, χρόνου μὴ ὄντος· ἢ ὁ χρόνος, μὴ οὔσης κινήσεως; εἰ δ' ἐστὶν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστὶν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι. Phys. 8, c. 1.

(2) Καὶ τοῦτο ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. Phys. 8, c. 1. Τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν, ὅλως οὐκ ἔστιν

s'arrête une fois, le temps s'arrête avec lui; et s'il recommence, il y a deux séries, dont l'une au moins commence par un premier instant et un premier mouvement, et qui d'ailleurs ne peuvent se discerner l'une de l'autre (1). Or, si le mouvement est éternel, non en puissance mais en acte, non comme possible mais comme fait, il existe un moteur éternel éternellement en acte, et comme être et comme moteur (2).

οὐ γάρ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς, οὐδ' ἐν ᾧ πρώτῳ τοῦ χρόνου μετέβαλλεν. Phys. 6, c. 5. .....πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς, ἔσται μεταβολὴ προτέρα. Phys. 8, c. 1.

(1) Τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἠρεμεῖν, εἶτα κινηθῆναί ποτε, τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον· μηδ' αὖ τινα τάξιν ἔχειν, οὐκ ἔτι φύσεως ἔργον· ἢ γὰρ ἁπλῶς ἔχειν δεῖ τὸ φύσει, καὶ οὐκ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως. Phys. 8, c. 1. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι· εἰ δὲ ἀεί, ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ ἀεὶ ὂν, συνεχές. Phys. 8, c. 6.

(2) Ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται κινητικὸν ἢ ποιητικὸν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις. Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. Εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ

C'est le premier ciel; le monde qu'il enserre se meut au dedans de lui du mouvement qu'il lui transmet (1); mais le premier ciel lui-même est mû, et ce mouvement, comme celui du monde, doit avoir une cause (2). Cette cause est-elle mobile, et ne fait-elle que transmettre un mouvement qu'elle a reçu? Alors il faudra remonter encore, et l'on tombe dans la série infinie des causes, c'est-à-dire dans l'absurde. De même qu'il n'y a pas de démonstra-

---

ἔσται κίνησις ἀΐδιος. Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα ἀρχὴν εἶναι τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Mét. 12, c. 6. Cf. Phys. 8, c. 5 et 6.

(1) Ἐπεὶ δ' οὕτως τ' ἐνδέχεται..., λύοιτ' ἂν ταῦτα· καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον· αὕτη δ' ἡ κύκλῳ·... ὥστε ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. Mét. 12, c. 7.

(2) Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον (τοίνυν) ἐστί τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Mét. 12, c. 7. Τρία γὰρ εἶναι ἀνάγκη, τότε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ· τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δὲ οὐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. Phys. 8, c. 5. Cf. Περὶ ψυχῆς. 3, c. 10.

tion sans premier principe, il n'y a pas de cause sans cause première, et la cause première du mouvement est de toute nécessité un moteur immobile (1). S'il était mû, qui le ferait mouvoir? Ce n'est pas une cause étrangère, puisqu'il est le premier moteur; c'est donc qu'il se meut lui-même. Ainsi, le même être produit une action et la reçoit; il est actif et passif dans un même instant, et l'on peut porter sur lui, avec une égale vérité, deux jugements contradictoires. A moins que ce ne soit une partie du moteur qui donne le mouvement à l'autre partie, et qu'il y ait ainsi deux êtres dans un seul, ou encore un Dieu qui n'est pas partout le même et n'agit pas toujours de la même façon (2). Le premier mo-

---

(1) Ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. Mét. 2, c. 2. Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἴδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γενώσκειν. *Ib.* et cf. Phys. 8, c. 5.

(2) Ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ ἑαυτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν, ἓν

teur est donc immobile, et il meut comme un moteur immobile peut mouvoir, comme meuvent les objets du désir et de la pensée. Il est cause finale du mouvement, il n'est pas force motrice (1).

De quelque façon que la cause première exerce son action sur le monde, elle est la cause nécessaire de l'ordre et de l'harmonie, la cause du bien; elle est parfaite. Quel est d'ailleurs l'objet propre de l'intelligence, sinon l'intelligible en soi? Quel est celui du désir, sinon le bien lui-même? C'est donc une conclusion nécessaire que la perfection de la

---

ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει, καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥστε διδάσκοι ἂν καὶ διδάσκοιτο ἅμα καὶ ὑγιάζοι καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγιειαν. Phys. 8, c. 5. Ἀλλὰ φανερὸν ὅτι ἀδύνατον· δεῖ γὰρ μέχρι τῶν ἀτόμων διαιροῦντα λέγειν, οἷον εἴ τι διδάσκει γεωμετρεῖν, τοῦτο διδάσκεσθαι γεωμετρεῖν τὸ αὐτὸ, κ. τ. λ. *Ib.*

(1) Κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Mét. 12, c. 7.

cause finale soit sans bornes, et que tous les caractères de la perfection que l'esprit humain pourra concevoir lui appartiennent par essence (1).

Le moteur immuable est une substance, parce que les substances sont les premiers des êtres, et il est une substance simple, parce que la substance simple est supérieure, par nature, à celle qui est composée (2). Cause nécessaire du mouvement éternel, il n'a point commencé, et ne doit jamais finir. Son action n'a de bornes ni dans le temps ni dans l'espace. Le temps et l'espace, le mouvement et l'être sont des notions analogues; l'être est partout, le mouvement est toujours; rien ne se perd dans la nature des choses, ni espace ni

---

(1) Οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον. Καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως. Mét. 12, c. 6. Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς· καὶ οὕτως ἀρχή. Mét. 12, c. 7.

(2) Νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς, καὶ κατ' ἐνέργειαν. Mét. 12, c. 7. Αἵ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων· καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταὶ, πάντα φθαρτά. Mét. 12, c. 6.

mouvement; ce mouvement éternel et continu, dans un monde sans limite, et d'où le vide est banni, c'est l'infini du temps et de l'espace, l'infini négatif, qui résulte de l'absence d'une limite, et que peuvent posséder le corps étendu et la durée successive; mais à Dieu, auquel aspire sans cesse tout être et tout mouvement, à ce centre immuable où tout vient aboutir, appartient l'infinité absolue, par la plénitude de l'être; et comme le corps est terminé par des lignes et compris entre des surfaces, et que le plein, qui n'a pas de limites, n'est qu'un composé d'étendues finies, fini lui-même dans son essence, et infini seulement par le nombre des parties qu'il contient, comment la nature du corps, qui implique une limite, serait-elle en Dieu, qui est infini par essence? Dieu est donc une substance éternelle, éternellement en acte, simple, infinie, incorporelle, qui exclut à jamais tout changement, et ne contient en soi aucun possible (1).

(1) Πάντα δ' ὕλην ἔχει, ὅσα μεταβάλλει. Mét. 12,

Le premier intelligible, qui est Dieu, est-il à la fois une intelligence? Il faut bien qu'il le soit, et même l'intelligence la plus parfaite, car il vaut mieux connaître que de ne pas connaître, et par conséquent Dieu connaît. Un être n'est véritablement grand qu'à condition de le savoir. Si Dieu était cet être éternel et infini que découvre notre pensée, et qu'il le fût sans le savoir, notre intelligence serait supérieure à lui. Où est la majesté de ce qui s'ignore? Si Dieu ne pense pas, où s'adressent nos respects (1)? L'intelligible en soi et l'intelligence

---

c. 2. Ὅτι δὲ τοῦτ' ἀμερὲς ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν. Phys. 8, c. 10. Οὐκ ἄρα οἷόν τε ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι οὐδὲν ἄπειρον κίνησιν. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται τὸ πεπερασμένον ἄπειρον κινεῖν χρόνον, φανερόν, κ. τ. λ. *Ib.* Cf. Mét. 12, c. 7.

(1) Εἴτε γὰρ οὐ νοεῖ, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἴη ὁ καθεύδων, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὅ ἐστιν αὐτοῦ οὐσία, νοήσις, ἀλλὰ δύναμις) οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. Διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Mét. 12, c. 9.

en soi appartiennent à la même catégorie, à la catégorie de la perfection (1). L'être parfait a la plénitude de l'intelligence, car c'est une condition de la perfection; il est l'objet propre de la pensée, car c'est la conséquence de la perfection. Le suprême intelligible, la suprême intelligence, voilà ce que Dieu est éternellement dans son unité parfaite. Si l'acte est supérieur à la puissance, et la pensée en acte à la pensée en puissance, la pensée la plus parfaite est celle qui comprend le plus parfaitement l'objet le plus parfait de la pensée : c'est la pensée de Dieu appliquée à Dieu lui-même (2). Dans cet acte éternel où c'est

---

(1) Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλό τι ἂν εἴη τιμιώτερον ἡ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει, καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. Mét. l. l.

(2) Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον. Καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις. *Ib.* l. l. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ... ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Mét. 12, c. 7.

Dieu qui pense, et Dieu qui est pensé, l'unité divine demeure ; car la plénitude de la possession constitue l'identité parfaite du sujet et de l'objet ; tout est complet, tout est analogue, tout est et demeure un et simple.

Nous sommes aussi, nous faibles hommes, une intelligence ; l'objet propre de notre pensée, c'est l'être ; mais parce que notre force n'est rien et que notre pensée est pleine d'imperfection et de faiblesse, notre intelligence, même éclairée par la philosophie, s'use souvent sans arriver à la vérité. Tantôt elle s'arrête à de vaines apparences, tantôt elle s'égare sur des objets indignes d'elle. Si quelquefois, l'effort étant tout ce qu'il peut être, la pensée humaine se développe sans restriction, suivant toute sa portée, la connaissance qui en résulte est comme un rayon qui illumine l'âme entière, et nous fait tressaillir de bonheur. Veiller, sentir, penser, ce n'est qu'un éclair : le bonheur est là. L'espérance et le souvenir n'en sont que des reflets. Mais il n'y a pas pour Dieu d'espérance et de souvenir ; l'éternité est toujours

présente ; il possède éternellement et continûment le bonheur parfait dans la contemplation de lui-même (1). Simple dans sa substance, éternel dans sa durée, complet dans son intelligence, heureux par sa nature même, tels sont les attributs du moteur immuable ; et c'est là Dieu (2).

Voilà sa nature ; quelle est son action sur le monde ? Il n'agit pas comme force motrice, puisqu'il n'y a en lui aucune puissance de créer ou de mouvoir à titre de force. Dans le sens ordinaire du mot cause, on peut dire qu'il n'est pas cause ; il est l'être absolu, et n'est que cela ; son action commence et finit en lui ;

---

(1) Διαγωγὴ δέ ἐστιν, οἵα τε ἡ ἀρίστη, μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον· ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις, ἥδιστον. Ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Mét. 12, c. 7.

(2) Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. Ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Mét. 12, c. 7.

il se suffit à lui-même, et n'a besoin de rien, ni pour être ni pour se développer; car son unité est si entière, qu'il n'y a pas en lui de développement : ce n'est pas là le Dieu-cause, à qui l'effet est nécessaire, comme il est lui-même nécessaire à l'effet; c'est le Dieu de Parménide : s'il n'est pas seul, comme le Dieu de Parménide, il est comme lui solitaire; pour Parménide, il n'y a que Dieu; pour Aristote, il y a Dieu et le monde; mais le monde ne fût-il point, son Dieu serait encore ce qu'il est, tel qu'il est. Le seul lien qui unisse le monde à Dieu, c'est la beauté de Dieu et l'amour du monde.

Il n'y a qu'un Dieu, puisqu'un Dieu suffit pour expliquer le monde; et comment y en aurait-il plusieurs, si la nature divine est un acte sans matière? Dieu est à la fois simple et unique (1). L'unité du monde et son harmonie

(1) Ἓν μὲν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν. Mét. 12, c. 8.

résultent de l'unité de la cause finale. Il ne se perd pas de mouvement dans la nature des choses : c'est dire que l'inutile en est banni comme le vide (1). Tout se tient, tout s'enchaîne, parce que tout conspire à un but, et au même but. La différence est nécessaire à l'ordre même, et tous les êtres n'importent pas également à l'harmonie de l'ensemble. Il faut, dans une famille, des hommes libres et des esclaves; mais un esclave peut se remplacer : qu'est-ce qu'une famille privée de son chef? Le général n'est-il pas plus brave et plus expérimenté que le soldat? et pourtant, on ne peut concevoir une armée de généraux. C'est l'image du monde; la dignité d'un être augmente avec ses devoirs, et c'est la plus grande marque d'infériorité que de n'avoir ni règle ni obligation à laquelle on soit soumis. Les forces reçoivent des applications diverses, pour que

---

(1) Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι. De Cœlo, l. 4.

la résultante soit une (1). Tout pour une fin ; toutes les fins particulières pour une fin suprême ; il n'y a pas d'épisode ; le monde est un, et Dieu est le bien du monde. Le principe de la simplicité et de l'uniformité des lois de la nature se retrouve dans Aristote comme dans Platon, et l'unité de la cause finale a les mêmes effets que l'unité de la force motrice.

III.

Quelque incomplet que puisse être ce tableau que nous venons d'esquisser, il donne au moins l'idée d'une doctrine appuyée sur des

---

(1) Πῶς γὰρ ἔσται τάξις, μὴ τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος. Mét. 11, c. 2, cf. Phys. 8, c. 1. Ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ,τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται· τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινὸν, τὸ δὲ πολὺ ὅ,τι ἔτυχε. Mét. 12, c. 10.

raisonnements sérieux, et parfaitement unie dans toutes ses parties. Ce que Platon avait indiqué, Aristote l'approfondit; cette doctrine éparse dans les dialogues, qu'il faut aller chercher dans le *Timée*, dans les *Lois*, dans la *République*, et dont on ne trouve le lien et l'unité que par induction, Aristote la concentre, avec les développements qu'il y ajoute, dans les quatre derniers chapitres du douzième livre de la *Métaphysique;* et il fait, par le bel ordre de sa composition, que tous les points de sa théodicée s'appellent, se soutiennent, et se démontrent l'un par l'autre. Il n'a pas cet éclat et cette poésie du style de Platon; mais ses idées ont tant de sévérité et de grandeur, que la majesté du langage égale presque partout l'élévation de la doctrine. Les mythes et les symboles dans lesquels Platon s'enveloppe, laissent de l'obscurité dans l'esprit. On ne distingue pas assez ce qu'il croit de ce qu'il ne fait que soupçonner; ce qu'il regarde comme vraisemblable, de ce qui n'est qu'un jeu de son imagination. Dans ses discussions, il lui arrive

d'attaquer son propre système ; dans ses mythes, il mêle des fables grossières aux idées les plus philosophiques. S'il n'est pas sceptique au fond, il l'est dans la forme ; et c'est pour cela que la nouvelle académie est sortie de lui. Pour qui veut l'étudier sérieusement, il est évident que Platon a cru aux principaux points de sa doctrine avec une foi ardente, absolue ; mais deux ou trois principes ôtés, tout le reste n'était que vraisemblable ou douteux pour cet esprit vaste, profond, subtil, accoutumé à tout comprendre et à tout juger, amant passionné du beau et du vrai, et qui mettait trop haut les objets de son culte pour n'être pas dédaigneux et difficile dans la discussion et la spéculation. En exposant d'après ces principes la théodicée de Platon, on y distinguerait trois parties : les questions qu'il a résolues, celles dont il a soupçonné la solution, celles qu'il a soulevées sans les résoudre.

Au reste, si Platon n'a jamais exposé l'ensemble de ses opinions d'une manière scienti-

fique, il a laissé des morceaux, dans plus d'un dialogue, qui sont des modèles achevés d'exposition régulière; et l'on peut conjecturer que si son enseignement oral ressemblait le plus souvent aux dialogues, ou rappelait la manière ingénieuse et aimable de Socrate, cependant, à de certains jours, et quand les profanes étaient écartés de l'école, Platon réunissait Speusippe, Aristote et quelques autres, et leur faisait les honneurs de l'Académie par l'exposition suivie et complète de quelque belle théorie. N'est-ce pas lui qui a distingué le premier ces trois grandes parties de la science, la logique, la physique et la morale? Et ne trouve-t-on pas, dans les dialogues, plus d'une division qui semble appartenir à un enseignement régulier? Or, s'il en est ainsi, et je crois qu'il serait difficile de le nier, Aristote a seulement transporté dans ses livres une méthode déjà pratiquée par Platon, et qu'il a sans doute rendue plus parfaite encore. Quel est, par exemple, l'ordre dans lequel la théodicée se trouve développée au douzième livre de la

Métaphysique? Aristote y démontre d'abord l'existence de Dieu, puis il parcourt tous les caractères de perfection qu'il lui attribue, à commencer par la simplicité de son essence, et à finir par le bonheur de cet animal excellent, comme il l'appelle; enfin il étudie l'action de Dieu sur le monde, et fait ressortir l'admirable unité de cet univers, qui repose tout entière sur l'unité absolue de Dieu. Cette division, adoptée plus tard par les stoïciens, comme Cicéron nous l'apprend au second livre de la *Nature des dieux* (1), et ensuite par toutes les écoles, est indiquée par Platon dans le dixième livre des *Lois*, où elle est même plus complète que dans Aristote; car Platon distingue de la façon la plus précise ces deux modes de l'action divine que l'on a appelés depuis la providence générale et la providence

(1) Primùm docent (stoici) esse Deos; deindè quales sint; tum mundum ab his administrari, postremò consulere eos rebus humanis. *Cic. De nat. Deor., l.* 2, *c.* 1.

spéciale. Cette subdivision ne pouvait pas se retrouver dans Aristote, qui explique l'action de Dieu sur le monde autrement que par la providence.

La dialectique et le système des idées conduisaient directement Platon à la démonstration de l'existence de Dieu ; et son Dieu porte en quelque façon l'empreinte de cette origine, puisqu'il est à la fois l'unité absolue et l'intelligence parfaite. Que fait, de ce monde sensible, la méthode dialectique? Elle ne s'y applique que pour dégager l'être des apparences, l'un du multiple. Le genre, voilà la réalité qu'elle poursuit, à travers ces vaines ombres, qui suffisent au vulgaire, et qu'on appelle les individus. Dans cette chasse de l'être, l'âme amoureuse poursuit sans relâche l'objet de son amour, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé l'unité parfaite, le genre au-dessus duquel il n'y en a plus; l'être absolu, qui n'est l'être absolu que parce qu'il est en même temps l'unité absolue. Si cette unité n'existait pas dans la

nature des choses, la méthode dialectique, suivant laquelle la réalité d'un être augmente, si on peut s'exprimer ainsi, en raison directe de sa généralité, nous ferait passer d'abord de ce qui est moins à ce qui est plus, en suivant une certaine voie, et ensuite par la même voie suivie dans le même sens, de ce qui est plus à ce qui absolument n'est pas; et le même-procédé qui nous fait découvrir l'être, poussé un peu plus loin, nous jetterait dans le néant. Le terme de la dialectique est donc de toute nécessité cette essence absolue, que les pythagoriciens et Platon appelaient l'Un et l'Être. Supposons d'ailleurs que cette essence n'existe pas; comment existeront les idées? Il y aura autant d'êtres absolus que d'idées, autant de mondes que de genres. Où seront ces idées? dans le monde? Platon le nie. Hors du monde, dans l'espace? mais les idées sont des êtres intelligibles que l'espace ne peut contenir, et qui ne sont nulle part, comme le dit Aristote. Une étendue suppose l'espace qui la contient, et un intelligible suppose l'intelli-

gence qui le conçoit. Dieu est nécessaire si la méthode qui nous livre les idées est nécessaire ; car c'est Dieu qui est le terme de cette méthode, et non les idées. Il est nécessaire encore, si les idées existent, quelle que soit la méthode qui nous les livre ; car les idées ne peuvent exister sans Dieu et hors de Dieu. La conclusion de tout le système de Platon, c'est un être simple et absolu, une intelligence parfaite qui conçoit autre chose qu'elle-même, et contemple éternellement les idées, monde intelligible qui est le modèle du nôtre. Le dieu du système des idées ne peut pas s'occuper éternellement de lui-même et de lui seul, comme le dieu de Parménide et celui d'Aristote. Serait-il digne de l'être parfait de connaître le monde, et de voir le mal s'y produire sans pouvoir y remédier? Un dieu qui connaît le monde, s'en occupe et agit sur lui ; la cause première d'Aristote est une intelligence sans force, le dieu de Platon est une force intelligente : cette différence, qui entraîne toutes les autres, ressort dans les deux

doctrines de la démonstration même de l'existence de Dieu.

La démonstration de l'existence de Dieu, par la nécessité d'une cause première, se trouve du reste dans Platon, indépendamment du système des idées ; et c'est sous cette forme la plus simple de toutes qu'elle se produit dans le *Timée*. Platon n'est-il pas disciple de Socrate? de ce Socrate qui, dans le *Phédon*, proclame si haut le principe du mieux, ignoré des physiciens, et imparfaitement connu d'Anaxagore ; et qui, dans Xénophon, expose avec tant de simplicité et de force ce que les anciens savaient ou devinaient sur le plan de l'univers ? Parmi les forces qui agissent en ce monde, il en est qui s'exercent spontanément et se développent à leur gré ; ce sont les forces intelligentes et libres, l'âme humaine, la cause que nous sommes ; ce que Platon appelait, après les pythagoriciens, le même qui se meut lui-même (1). Telle est aussi, selon lui, la

(1) Ὦ δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν

nature du premier moteur ; l'activité qu'il déploie pour mouvoir le monde, c'est la nôtre, moins ses limites. L'homme est un petit monde ; on peut tour à tour s'étudier pour connaître le monde, ou étudier le monde pour se connaître ; si nous trouvons en nous une force qui, dans ses déterminations, ne relève que d'elle-même, pourquoi chercher ailleurs l'image de la cause première ?

IV.

Le point de départ commun de Platon et d'Aristote, l'origine et le principe de toute théodicée, c'est la nécessité d'une cause première. Qu'est-ce qu'une cause première ? Là commencent les dissentiments. Il ne s'agit pas ici d'expliquer séparément, par voie d'induction ou

---

ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα ; τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν. Platon, les *Lois*, livre X, pag. 896, A. Traduction de M. Cousin, pag. 241.

d'observation, la nature de Dieu et celle de l'âme humaine, qui sont les deux ordres de causes premières; mais de déterminer logiquement, et d'une façon générale, ce que c'est qu'une cause première, quelle que soit d'ailleurs la nature du sujet qui la possède, et l'étendue de sa puissance. Une cause première est pour Platon, comme nous venons de le voir, une force intelligente et libre. Pour Aristote ce n'est pas l'intelligence, mais son objet; ce n'est pas la volonté, mais son motif. A ses yeux l'intelligence et la force dont elle dispose ne sont que le principe immédiat, la cause secondaire du mouvement; le vrai principe, la cause première, c'est le but auquel l'intelligence aspire. La force libre relève encore du motif librement choisi; elle ne se meut pas, elle est mue, et transmet le mouvement qu'elle reçoit.

De cette différence de sentiment sur la nature des causes premières, résultent dans les deux systèmes de grandes différences pour la psycho-

logie et la théodicée. Nous savons, par le témoignage de la conscience, que notre âme est une force intelligente et libre; Platon en conclut qu'elle est une cause première, et Aristote en tire la conclusion opposée; nous ne savons de Dieu qu'une chose, c'est qu'il est la cause première de tout ce qui existe : il en résulte pour Platon que Dieu est une force libre; pour Aristote, que Dieu n'est pas une force, et que s'il est le principe du mouvement, ἀρχὴ κινήσεως, c'est à titre de cause finale et non pas de force motrice.

On peut demander à Aristote ce que devient la liberté dans son hypothèse; mais quoique la liberté y périsse, cette hypothèse n'en est pas moins la sienne; et dans sa psychologie comme dans sa métaphysique, il enlève à la force motrice, et transporte à la cause finale le caractère de cause première.

Il est si évident que la question reste la même, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'homme, que l'on

pourrait emprunter au second livre du περὶ ψυχῆς, et placer ici, un chapitre entier sur la nature de la faculté motrice (1). Aristote y développe avec beaucoup de clarté sa théorie de la cause. Il fait de la volonté un pouvoir secondaire que le désir met en mouvement; et le désir lui-même, que peut-il être autre chose que le mouvement d'une âme qui tend vers un objet, et se meut pour le posséder ou s'unir à lui ? La fantaisie, le désir, la volonté ne sont donc que des moteurs mus, des moteurs intermédiaires qui transmettent le mouvement qu'ils ont reçu: l'impulsion vient de plus loin, elle vient de l'objet que la fantaisie conçoit, et vers lequel le désir nous fait tendre. La qualification de cause du mouvement appartient à la volonté, au désir, à l'intelligence, à l'objet; mais c'est l'objet seul qui est cause première du mouvement; car il en est la cause immobile; il en est la fin.

---

(1) Περὶ ψυχῆς, livre III, c. 10.

Si ce n'est pas l'intelligible qui est cause première, ce sera l'intelligence ; or, de deux choses l'une : ou l'intelligence est mue elle-même pendant qu'elle produit le mouvement, ou elle produit le mouvement tout en restant immobile. C'était une opinion commune dans ces anciennes écoles, que si l'intelligence meut à titre de force, elle subit elle-même le mouvement qu'elle produit ; et en partant de cette opinion, l'intelligence, ou si l'on veut la force intelligente, ne peut être cause première qu'à condition de se mouvoir elle-même avant de mouvoir d'autres objets. Aristote ne trouve que cette hypothèse en dehors de la sienne, et quand il combat la fameuse définition platonicienne, le même qui se meut lui-même, le résultat de cette discussion, dans sa pensée, n'est pas seulement la ruine de la théorie de Platon, mais la démonstration de sa propre théorie.

On sait en combien d'endroits Aristote revient sur cette réfutation, et par combien

d'arguments il établit qu'il est contraire à la nature et à la raison de faire d'un même être, dans le même temps, pour la même action, l'agent et le patient. On ne peut être surpris de cette insistance, quand on sait de quelle conséquence était pour lui cette question. C'est pour le même motif qu'il répète si souvent, dans la *physique* et la *métaphysique*, qu'il faut considérer trois choses dans le mouvement : la chose mue et les deux moteurs ; c'est-à-dire la chose mue, la force motrice, et le motif immobile qui met la force motrice en mouvement.

Si Dieu, qui bien certainement est une cause première, est en même temps une force motrice, que devient la théorie si bien développée dans le περὶ ψυχῆς sur la nature des forces motrices, intermédiaires entre la cause première et l'effet? Si Dieu est une force, et par conséquent un moteur mû, que devient la démonstration plusieurs fois répétée de l'immobilité de Dieu? Que devient cette réfutation de

la définition de l'âme par Platon et les pythagoriciens? que devient ce troisième terme qu'Aristote juge nécessaire pour expliquer le mouvement?

Non-seulement ce sont là les principes généraux d'Aristote sur la nature du mouvement et de la cause première; mais dans l'application qu'il en a faite à la théodicée, ne retrouve-t-on pas ces trois termes : le monde qui est mû; Dieu qui est la cause immobile, la cause finale, la cause première du mouvement; et le premier ciel, force motrice, moteur mû, qui en est la cause immédiate? Supposons que Dieu soit une force motrice, le premier ciel alors fait double emploi, son intervention est inutile; et Aristote, malgré l'axiome de son école, multiplie les êtres sans nécessité.

Je sais bien qu'on a prétendu expliquer d'une autre façon la nécessité de ce moteur intermédiaire. Aristote termine le sixième chapitre du douzième livre de la *métaphysique*, par les pa-

roles suivantes : « Si ce monde est éternel dans ses mouvements périodiques, il faut admettre un principe dont l'action demeure toujours la même. D'un autre côté, pour qu'il puisse y avoir génération et corruption, il faut qu'il y ait un autre principe toujours agissant, mais agissant d'une manière diverse..... L'un est la cause de l'éternelle uniformité des choses, l'autre de leur diversité ; les deux réunis sont les causes de l'éternelle diversité. C'est de cette manière qu'ont lieu les mouvements. Pourquoi chercher d'autres principes (1)? » On veut appliquer ces paroles au moteur immuable et au premier ciel ; et en interprétant ainsi ce passage, la nécessité d'un second mo-

---

(1) Εἰ δὲ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. Εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ ἐνεργοῦν εἶναι ἀεὶ, ἄλλως καὶ ἄλλως.—Καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον· τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως, ἄμφω δηλονότι. Οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἱ κινήσεις. Τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς; Mét. 12, c. 6. Trad. de M. Cousin, pag. 195.

teur se trouve pleinement justifiée par Aristote lui-même.

Mais quoique cette interprétation soit presque universellement reçue, et qu'elle paraisse confirmée par ces paroles du texte : « C'est de cette manière qu'ont lieu les mouvements, pourquoi chercher d'autres principes ? » j'ose dire qu'elle ne résiste pas à un examen plus attentif de la suite et de l'enchaînement des idées dans la démonstration d'Aristote. Après avoir résumé, dans les cinq premiers chapitres du douzième livre, tout ce qui concerne les essences physiques périssables, Aristote s'occupe exclusivement, dans les chapitres suivants, des essences physiques impérissables, et de l'essence immuable, ou supra-sensible, qui est Dieu. Il marque lui-même cette division avec une netteté parfaite. « Nous avons vu, dit-il (1), qu'il y a trois essences, deux

(1) Mét. 12, c. 6 ; trad. de M. Cousin, pag. 192.

physiques et une immuable ; nous allons parler de cette dernière, et montrer que nécessairement il existe une essence immuable qui est éternelle. » Il part de là pour commencer sa démonstration de l'existence de Dieu. Remarquons qu'il n'a encore parlé que des essences périssables, et qu'il s'occupe de démontrer l'existence d'une essence immuable, laissant de côté en apparence ces essences intermédiaires qui sont impérissables quoique sensibles. C'est qu'en remontant du monde qui est l'effet, à Dieu qui est la cause suprême, il rencontrera, dans le cours de sa démonstration même, cet intermédiaire qu'il faut franchir. Sa démonstration va d'abord du monde au ciel, et s'élève ensuite du ciel à Dieu. Dans le sixième chapitre, ayant d'abord établi l'éternité du temps et du mouvement, il en conclut la nécessité d'*un moteur* toujours en acte. Ce moteur est le premier ciel, et non pas Dieu ; et quand il déclare un peu plus loin qu'il faut un moteur dont l'action soit toujours la même pour expliquer l'éternité du monde dans ses

mouvements périodiques, il parle toujours du premier ciel, dont l'action est en effet toujours la même, et non pas d'un moteur supérieur à celui-là, et dont la nécessité n'a pas encore été démontrée. Quant à cet autre principe, « toujours agissant, mais agissant d'une manière diverse, » ce sont les astres et tous ces moteurs, qui seront comptés et décrits au chapitre huit, et qu'Aristote appelle ici collectivement « un autre principe »; de même qu'il confond fréquemment sous un seul nom, et cet autre principe et le principe dont l'action est toujours la même ou le premier ciel. Cette théorie de deux moteurs physiques est évidemment la même qu'on rencontre dans le *Timée*, lorsque Platon décrit le cercle du même et celui du divers (1). Au reste, il est si vrai que dans tout cela il n'est pas question du moteur immuable, qu'Aristote commence

(1) Τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν, ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς, τῆς θατέρου, κ. τ. λ. Platon, le *Timée*, pag. 36, D.

ainsi le chapitre suivant : « Puisqu'il en peut être ainsi..., ces difficultés sont résolues, et il existe un être éternellement mû d'un mouvement circulaire, etc. » Ce n'est qu'alors qu'il passe outre, ce premier point établi, et qu'il démontre que le premier ciel étant un moteur mû, il faut admettre une troisième chose « qui meuve sans être mue, qui soit éternelle, et à la fois essence et acte. » On ne peut donc expliquer légitimement la nécessité du premier ciel par la phrase que nous avons rapportée, et il faut revenir à notre explication, ou le système entier ne peut plus se concevoir.

Mais attachons-nous aux expressions mêmes du douzième livre : « Voici comment meut ce moteur immuable, dit Aristote; le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus. » Ce passage est formel. « Voici comment meut ce moteur immuable (1); » il ne meut donc pas

(1) Κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Mét. 12, c. 7; trad. fr., pag. 197.

d'une autre façon. Supposer qu'il meut comme le désirable et l'intelligible, c'est-à-dire à titre de cause finale, et en même temps comme force motrice, à titre de providence, c'est admettre d'abord le sentiment d'Aristote, et y ajouter ensuite une opinion qu'Aristote est loin d'exprimer. Il y a plus; si l'on rapproche ce passage de la théorie commune à Platon et à Aristote, que la force motrice est mue pendant qu'elle meut, il est difficile de ne pas considérer cette phrase comme une réponse à une difficulté qu'on pouvait se faire. Car on pouvait se demander, si toute force est mue, comment un moteur immobile peut mouvoir; et Aristote fait disparaître cette impossibilité en disant que le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus. C'est donc ainsi que le moteur immobile doit mouvoir, et il est impossible qu'il meuve autrement.

La cause première de Platon est donc une force, celle d'Aristote un motif. Tout dépend, dans le système de Platon, de la volonté de

Dieu, et dans celui d'Aristote, de la loi éternelle et nécessaire en vertu de laquelle le monde connaît Dieu et aspire à lui. C'est ainsi que s'explique et se justifie cette parole de Proclus : « Platon rapporte tout à une âme, Aristote à une loi (1). »

Il n'y a donc pas de doute sur le principe ; mais voyons comment Aristote en poursuit les conséquences.

Le Dieu de Platon, considéré dans sa nature, est, comme celui d'Aristote, l'être nécessaire, absolu, parfait, dont l'intelligence et le bonheur sont sans limites. Mais son intelligence ne s'exerce pas de la même façon, et son bonheur a une autre cause. Le Dieu de

---

(1) Τῶν μὲν θεολογικῶν ἀρχῶν ἀφιστάμενος, τοῖς δὲ φυσικοῖς λόγοις πέρα τοῦ δέοντος ἐνδιατρίβων, κ. τ. λ. Proclus, Commentaire sur le *Timée* de Platon, pag. 91 et 92.

Platon se connaît lui-même, comme celui d'Aristote, et, en se connaissant, il connaît l'objet le plus parfait de la pensée. Mais il ne connaît pas seulement le souverain bien; le monde aussi est présent à sa pensée, et avec le monde, tout ce qui s'y trouve contenu d'humble et de grand, de mauvais et de divin (1). Il est nécessaire que le Dieu-cause connaisse le monde, comme il est nécessaire que le Dieu qui ne peut rien produire ne le connaisse pas. Ces doctrines ne vont pas séparément, et elles s'appellent l'une l'autre. Ceux qui prétendent que le Dieu d'Aristote est une providence, ne remarquent pas la contradiction où ils s'engagent. Si Dieu est une providence, il connaît le monde; s'il ne connaît pas le monde, il n'est pas une providence. Aristote, en faisant

---

(1) Πρῶτον μὲν, θεοὺς ἀμφότεροι φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾷν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατὸν εἶναι τῶν ὁπόσων εἰσὶν αἱ αἰσθήσεις τε καὶ ἐπιστῆμαι. Platon, les *Lois*, livre X, pag. 901, D. Traduct. de M. Cousin, pag. 258.

de Dieu une cause finale, et en lui retranchant la force motrice, s'est condamné lui-même à retirer à Dieu toute autre idée que l'idée de ses propres perfections. En démontrant ensuite, par d'autres raisons, que Dieu ne peut connaître que lui, il se condamnerait à lui retrancher toute action directe et volontaire sur le monde, s'il n'était pas déjà irrévocablement engagé sur cette question. Entre ces deux alternatives, il n'est pas aisé de voir quelle position peuvent prendre ceux qui admettent la providence dans la théodicée d'Aristote, et qui proclament si haut qu'Aristote n'a rien changé de la théodicée de Platon, que sa forme. Qu'est-ce enfin qu'une providence? Le mot est par lui-même si clair, qu'il semble que toute définition serait superflue. Platon en a fixé le sens dans le dixième livre des *Lois;* un Dieu-providence, c'est une force intelligente et libre qui procure volontairement le bien du monde. On me montre à la vérité, dans Aristote, une conception admirable de l'unité et du plan de l'univers; cette unité rat-

tachée à Dieu comme à sa cause; le hasard et l'inutile à jamais bannis de la nature des choses, et tous les êtres conspirant ensemble à un but commun. Établir ces grandes vérités, c'est poser les prémisses de la doctrine de la providence, ce n'est pas proclamer la providence. N'a-t-on jamais étayé l'erreur sur le même fondement où devait reposer la vérité? Quand on lit dans Cicéron le discours de Balbus, où cette même unité du monde est développée, qui ne s'attendrait à en voir sortir la providence, au lieu de ce panthéisme équivoque des stoïciens (1)? Eh! qu'importe l'unité du

(1) Sed quùm talem esse Deum certâ notione animi præsentiamus, primùm ut sit animans; deindè, ut in omni naturâ nihil eo sit præstantius : ad hanc notionem præsensionemque nostram, nihil video quod potiùs accommodem, quàm ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem. Cic. *De naturâ deorum*, lib. II, c. 27.

monde, si Dieu n'est pas l'artisan de cette unité? Il n'y a pas de providence sans volonté; il n'y a pas de volonté sans conception préalable de l'acte volontaire, et cette conception ne saurait être séparée dans l'intelligence de la notion de l'objet où l'action doit aboutir. Supprimez dans Aristote la définition de la cause première; faites, malgré lui, de son Dieu une force active; cette force active sera semblable à un homme endormi (1), car elle n'aura pour s'exercer ni but, ni motif; ou bien, si vous voulez qu'elle s'exerce, donnez à Dieu la connaissance du monde; mais alors supprimez, avec le reste, le chapitre entier où Aristote démontre que son Dieu ne connaît que lui. Et cependant, ce n'est pas une affirmation, c'est une démonstration que vous supprimerez; l'affirmation aurait suffi; car si Dieu n'agit pas volontairement sur le monde, il est impossible qu'il le connaisse. Mais Aristote

---

(1) Ἔχει ὥσπερ ἂν εἴη ὁ καθεύδων. Mét. 12, c. 9.

insiste ; il démontre que la pensée de Dieu ne s'applique qu'à Dieu lui-même. Ou Dieu se pense lui-même, dit Aristote, ou il pense quelque autre objet ; si quelque autre objet, c'est toujours le même, ou tantôt l'un et tantôt l'autre. Supposons qu'il change ainsi, et que sa pensée, comme la nôtre, parcoure des objets divers, Dieu tombe dans le mouvement. Voilà déjà l'univers exclu (1) ; le monde est un, sans doute, mais de cette unité qui résulte de l'harmonie entre les parties diverses ; il vit d'ailleurs, il dure, et en durant, il change. Le monde a une histoire ; il n'y a que Dieu, l'acte éternel et toujours le même, qui n'en ait point. Que l'unité qui est dans le monde suffise à la pensée divine et n'en altère point

---

(1) ...Τί νοεῖ ; Ἢ γὰρ αὐτὸς αὐτὸν, ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ, ἢ ἄλλο. — Δῆλον τοίνυν, ὅτι τὸ θειότατον τὸ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει. Εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολὴ, καὶ ἡ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Mét. 12, c. 9. Traduction de M. Cousin, pag. 214.

l'immobilité, Dieu, quand il pense au monde, abaisse ses regards sur un être inférieur à lui; sur le tout, qui contient le mal avec le reste, et renferme ces objets dont la pensée souille jusqu'à l'intelligence humaine, et que nous nous sentons humiliés de connaître. Otez même le mal, et faites cette restriction à l'intelligence divine; quand Dieu ne connaîtrait dans le monde que ce que le monde a de plus beau, qu'est-ce que cette éphémère beauté comparée à la sienne? Il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître (1). A mesure qu'elle s'écarte de ces objets indignes, et qu'elle remonte l'échelle des intelligibles, la pensée humaine s'ennoblit; pour Dieu, sortir de lui-même, descendre un seul degré, c'est déchoir. Si la suprême intelligence peut descendre et remonter, elle n'est donc pas cette perfection fixe et immuable de Dieu; elle n'est pas l'idéal de la perfection; nous concevons par la pensée

---

(1) Καὶ γὰρ μὴ ὁρᾷν ἔνιχ, κρεῖττον ἢ ὁρᾷν. *Ib.*

un être plus parfait que l'être le plus parfait qui existe; mais c'est une contradiction; et l'intelligible ne peut pas être supérieur à l'intelligence, puisque c'est une nécessité que toute perfection que l'esprit humain pourra concevoir appartienne à la nature de Dieu (1). Dieu ne connaît donc que lui-même, parce qu'il ne peut changer et parce qu'il ne peut déchoir. Dieu est un acte pur, sans matière; là où il n'y a pas de matière, il ne peut y avoir ni imperfection ni mouvement.

Ce n'est pas ainsi que Platon avait conçu l'intelligence suprême. Pour lui, la pensée de Dieu connaît éternellement l'être par excellence et le modèle parfait de tout ce qui existe; mais elle connaît en même temps le monde lui-même, avec ses défauts, avec ses vices, et

---

(1) Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλό τι ἂν εἴη τιμιώτερον ἢ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει, καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. Ὥστε φευκτὸν τοῦτο. *Ib.*

tout ce qui existe lui est présent à chaque instant de la durée. La perfection de l'intelligence ne consiste pas, aux yeux de Platon, à ne connaître que le bien, mais à connaître le bien et le mal, le bien comme bien, et le mal comme mal. L'intelligence de Dieu est si vaste et si puissante, qu'elle embrasse tout à la fois, sans effort comme sans fatigue ; et, semblable à la lumière du soleil, qui ne contracte pas de souillure en éclairant le mal, elle reste pure et sereine tandis qu'elle s'applique aux objets les plus vils. Il est vrai que le Dieu de Platon est une force, que cette force doit s'exercer, et qu'il lui faut un objet. Il n'y a pas plus d'épisodes dans la théodicée de Platon et dans celle d'Aristote, que dans le monde tel qu'ils l'ont conçu ; ce sont les conclusions de deux principes différents, et ceux qui méconnaissent le caractère de ces deux principes doivent se tromper sur tous les détails de l'une et l'autre doctrine.

Le Dieu d'Aristote est heureux d'un bon-

heur sans mélange, c'est là un des attributs nécessaires de la perfection; et qui ne voit que le bonheur, appartient par essence à l'Être Suprême? Mais si l'on cherche la cause et la nature du bonheur de Dieu, alors les différences reparaissent, et chaque système suit les conséquences de son principe. Le Dieu de Platon, artisan du mieux, qui a mis l'ordre dans le monde et le maintient par la seule force de sa volonté, contemple les mouvements réguliers de cet être animé et vivant qui est son ouvrage (1); et parce qu'il est bon, lui la source de toute bonté, il aime ce Dieu qui lui doit la vie (2), et tous les dieux qu'il contient; et l'homme, le roi du monde vi-

(1) Ὡς δὲ καθθέν τε αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε, καὶ εὐφρανθεὶς, ἔτι δὲ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Platon, le *Timée*, pag. 37, E. Trad. de M. Cousin, pag. 129.

(2) Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εἰδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο. Platon, le *Timée*, pag. 34, B. Trad. de M. Cousin, pag. 125.

sible; et tous ces êtres qui naissent, croissent, meurent et se renouvellent conformément à ses lois. Il a voulu que la destinée de l'homme fût de découvrir et d'aimer Dieu dans la beauté de ses œuvres; et de plaire, non pas aux autres hommes qui sont sur la terre ses compagnons d'exil et d'esclavage, mais à des maîtres excellents, aux dieux (1), et plus encore à celui qui est le dieu des dieux, le roi et le père du monde. Le bonheur de faire des heureux, de jouir de la beauté de son œuvre, et de déployer une force libre et toute-puissante, ne pouvait appartenir à ce Dieu solitaire d'Aristote, objet d'un amour qu'il ignore, cause de l'harmonie du monde, et ne sachant même pas que ce monde et cette harmonie existent. Quand Aristote veut conclure le bonheur de

---

(1) Οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, μὴ ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾷν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Platon, le *Phèdre*, pag. 274, A. Trad. de M. Cousin, pag. 119.

Dieu de celui de l'homme, veiller, sentir, penser, dit-il, voilà pour nous le bonheur. Aimer, agir, n'est-ce donc rien? Ne sommes-nous qu'une pensée comme son Dieu? mais il fallait mutiler la nature de l'homme, afin de sauver le principe.

Que ceux qui font du Dieu d'Aristote une cause efficiente, expliquent comment il fait consister le bonheur de Dieu dans la pensée seule. Il n'a pas voulu que Dieu connût le monde, car ce serait souiller sa pensée; il ne veut pas que Dieu agisse sur le monde, car ce serait lui imposer une fatigue (1). Que ne disait-il aussi que la force active et la liberté d'agir sont une imperfection dans l'homme? N'en serait-il pas du Dieu d'Aristote comme de l'homme des Stoïciens, qui se condamnait à l'inaction, de peur de mésuser de sa liberté?

---

(1) Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. Mét. 12, c. 9, traduct. pag. 214.

On ne peut retrancher à l'homme la puissance de faire le mal, qu'en lui ôtant aussi celle de faire le bien ; et qui voudrait à ce prix cesser d'être libre ? Mais Dieu peut faire le bien, le faire librement, continûment, sans effort, sans fatigue ; et, à la différence des hommes, la puissance de faire le mal n'est pas la condition de sa liberté.

Quand on a montré qu'il faut une cause à tout ce qui est, que cette cause doit être une cause première, *αἰτία ἀναίτιος*, et qu'à ce titre elle est parfaite ; quand on a énuméré les attributs de la perfection que l'homme peut apercevoir ou soupçonner, pour les rapporter à cette cause des causes, et qu'on a déterminé la nature de son action sur le monde ; si, comme Aristote, on assimile cette action divine à l'influence qu'exerce l'objet aimé sur celui qui aime, il ne reste qu'à décrire les effets de cette influence, car sa nature nous est connue et ne demande pas d'autre explication. Mais si l'on a répondu, comme Platon, que l'ac-

tion de Dieu sur le monde est volontaire, que Dieu est à la fois principe et fin du mouvement; alors naissent sur la nature de cette force, et la manière dont elle s'exerce, de redoutables questions que l'on n'est pas assuré de résoudre, ni surtout de bien résoudre, mais que l'on doit au moins se poser, parce qu'il n'est pas une intelligence qui ne les évoque. Dieu était-il libre de produire le monde, ou l'a-t-il produit nécessairement (1)? Pouvait-il le faire autrement qu'il ne l'a fait? Si un seul monde est possible, et que Dieu n'en conçoive pas d'autre, sa liberté n'est donc que virtuelle (2)?

---

(1) Λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ποτὲ ἐγγίγνεται φθόνος. Platon, le *Timée*, pag. 29, C. Trad. fr., pag. 119.

(2) Τόδε δ' αὖ πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτα καὶ ὡσαύτως ἔχον, ἢ πρὸς τὸ γεγονός, κ. τ. λ. Platon, le *Timée*, pag. 28 D. Trad. fr., pag. 117.

Ensuite, si Dieu est libre, quelles sont les limites de la puissance dont il dispose à son gré? Le mal existe-t-il par la volonté de Dieu, ou seulement par sa permission, ou malgré lui? Et si c'est malgré lui, Dieu n'est donc pas tout-puissant? D'où vient cette impuissance? de la disproportion de la force avec le but, comme quand une flèche est trop faiblement lancée? ou de l'existence d'une force extérieure à lui qu'il ne peut vaincre, comme si la flèche, lancée avec une force suffisante, rencontre un obstacle à moitié chemin? Si le mal en général ne se peut concilier avec la toute-puissance de Dieu, comment concilier le mal moral avec sa justice? On répond que c'est une condition de la liberté dans l'homme; mais les tentations et les lumières sont-elles les mêmes pour tous; et si elles diffèrent, quelle est la cause de cette inégalité? Dirons-nous qu'un système de théodicée est complet quand il laisse toutes ces questions sans réponse? Qu'en pensent les philosophes qui regardent le Dieu d'Aristote comme une force

libre ? A-t-il traité une seule de ces questions? il n'y en a pas trace dans ses écrits. Aurait-il oublié la moitié des questions et les plus importantes, lorsqu'il a voulu tracer le plan d'une théodicée? Qui? Aristote, l'inventeur des catégories? celui qui ne laisse pas une question sans l'épuiser, qui discute toutes les opinions, qui va au-devant des objections, qui retourne tous les sujets de cent manières avant de les abandonner? Mais il n'avait donc pas lu le *Sophiste*, où Platon combat ce Dieu solitaire de Parménide; le *Politique*, où il explique par une allégorie le gouvernement de Dieu dans le monde; les *Lois*, où il démontre que Dieu n'est pas seulement attentif à l'ordre universel, mais aux pensées et aux actions de chacun de nous; le *Timée*, où Dieu conçoit un pire modèle avec le meilleur, et choisit le meilleur parce qu'il est bon, et que celui qui est bon ne peut concevoir d'envie; la *République*, où Platon essaye, comme dans le *Timée*, comme dans les *Lois*, d'expliquer le mal et de rendre compte de l'inégalité qui est

entre les hommes? A-t-il oublié cette grande sentence que prononce la destinée : On est responsable de son choix; Dieu est innocent. Que de fois, pendant les vingt années qu'il fréquenta l'Académie, Aristote a-t-il entendu Platon discuter tous ces problèmes! et peut-on croire qu'il les eût omis, si la nature de son système ne les avait pas écartés? Aristote ne parle pas de la bonté et de la justice de Dieu, parce que son Dieu, n'étant pas une force, ne peut être ni bon ni juste.

V.

Il ne nous reste qu'à quitter un instant la théodicée, pour entrer dans le monde de la matière et du mouvement, et nous verrons que les éléments dont Platon compose le monde ne peuvent être unis sans l'intervention d'une force divine; tandis que, dans Aristote, cette union est nécessaire et antérieure à l'action de Dieu.

C'était une opinion universellement admise dans l'antiquité, que la matière est éternelle, et qu'elle existe par elle-même. Qu'est-ce que la matière? c'est une chose de soi si obscure et si difficile à déterminer, que chaque école apportait une explication différente. Mais si nous omettons les attributs particuliers de la matière, pour la considérer seulement dans son rapport avec les autres principes métaphysiques, nous pouvons dire que la matière des anciens n'est autre chose que ce que nous appelons aujourd'hui la substance; et déjà Aristote l'appelle indifféremment substance et matière, ὕλη καὶ ὑποκείμενον. Il y a néanmoins cette différence générale qui tient à la doctrine de la création, qui n'a été admise qu'assez tard dans les écoles païennes; c'est que la matière doit être considérée, non-seulement comme distincte de l'essence et des accidents, mais comme nécessaire, c'est-à-dire tenant son existence d'elle-même, tandis que l'essence et les qualités n'existent dans la substance que par l'action d'une force interne ou externe

dont elles sont le produit. On disputait dans les écoles pour savoir si la matière est un des quatre éléments, ou le chaos, ou la nuit, ou quelque chose qui n'a pas de propriété sensible. On agitait la question de l'antériorité de la matière ou de la forme. L'acte est-il antérieur à la puissance? c'est-à-dire la forme à la matière? Le monde a-t-il toujours été tel que nous le voyons? Mais quant à l'existence de la matière, à son éternité, à sa nécessité, personne ne soupçonnait que ce pût être là l'objet d'un doute. S'il n'y a pas en philosophie de questions plus obscures et plus difficiles que celles qui touchent à la substance des êtres, il ne faut pas être surpris qu'elles n'aient pas été résolues dès les premiers pas de la science. Était-ce à la logique ou à la physique à découvrir un pareil principe? La physique ne pouvait le découvrir qu'à une condition : c'est qu'il fût, sinon séparé, du moins séparable. Aussi qu'arriva-t-il? Tandis que la matière était dépourvue de toute qualité sensible dans l'école pythagoricienne, les Ioniens soute-

naient que la matière est un des quatre éléments, ou deux éléments opposés l'un à l'autre, ou les quatre à la fois opposés deux à deux. Ce n'était là, au surplus, que le résultat d'une méprise. Malgré les expériences par lesquelles on prétendait établir que tout vient de l'eau, ou de l'air, ou du feu, l'air et l'eau ne sont, après tout, que des abstractions, et il n'existe nulle part ni feu, ni air qui ne soient une des espèces de ces éléments primitifs dont on veut qu'ils soient formés. Mais comme la définition du genre est plus simple que celle de l'espèce, en ce que la seconde suppose la première; et comme il y a plusieurs espèces dans un genre, on est porté à regarder le genre comme antérieur à l'espèce, et comme une sorte de matière que les différences viennent spécifier et caractériser. Ainsi le genre prochain est la matière de l'espèce, et il a lui-même pour matière le genre supérieur; et c'est dans ce point de vue qu'Aristote parle quelquefois de la matière première et de la matière dernière. L'opération logique, par

le moyen de laquelle on découvre la matière première des choses, est analogue au procédé dialectique qui fait sortir l'unité de la variété; car l'un et l'autre procèdent par voie d'abstraction et de généralisation; aussi Platon appelle-t-il l'opération dont il s'agit un raisonnement bâtard, λογισμὸς νόθος (1). La différence est que celui qui cherche les idées ne retranche les accidents que pour arriver à une essence plus simple, à une définition plus précise; au lieu que dans la recherche de la matière on supprime l'essence avec les accidents, et l'on arrive ainsi, non à l'objet propre de la définition, mais à ce qui ne peut plus être défini. Aristote prétend même que toute généralisation conduit à l'indéterminé, de sorte que pour lui les idées seraient plutôt la sub-

---

(1) Τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινι νόθῳ μόγις πιστόν. Platon, le *Timée*, pag. 52, B. Trad. de M. Cousin, pag. 158.

stance et la matière, que l'essence et la forme des individus. Quoi qu'il en soit, le point de vue logique domine tellement dans cette question le point de vue physique, qu'il s'y substitue peu à peu, même au sein de l'école d'Ionie ; et il est aisé de voir que cette théorie de la substance éternelle et nécessaire des choses n'aura atteint sa perfection que quand on aura réduit la matière à n'être plus que l'indéterminé pur ; car, si elle est, elle ne peut être que cela. La tentative des atomistes était le dernier mot de l'école physique ; et après eux il ne restait plus qu'à tomber dans l'abstraction pure. Les atomes sont en effet privés de toute qualité perceptible, même de la qualité d'être étendus, quoiqu'ils occupent une place. Mais les atomes ainsi constitués ne peuvent expliquer l'âme qu'à condition qu'elle soit corporelle ; et, pour qu'ils expliquent le corps, on est contraint de leur accorder des formes géométriques diverses. Il restait donc à faire un pas de plus, à supprimer la forme avec le reste, et à mettre à nu ce quel-

que chose qui peut revêtir toutes les formes, et n'a pas de forme qui lui soit propre. C'est ce que fit Platon, accomplissant ainsi un progrès vers lequel toutes les écoles précédentes avaient marché à leur insu. Platon conserva les quatre éléments des corps ; il composa les éléments avec des atomes, et avant les atomes, il plaça la matière, à laquelle il ne laissa ni qualité perceptible, ni qualité insaisissable, et qui n'eut d'autre propriété que celle de pouvoir subir tous les changements, et recevoir toutes les formes (1).

Si la doctrine de Platon sur la matière présente de l'obscurité, cela ne tient pas uniquement à la forme du dialogue, si peu favorable à l'exposition scientifique, mais encore et surtout à la difficulté que Platon semble avoir éprouvée lui-même, pour se rendre compte de ce troisième principe, dont la nature est

---

(1) Platon, le *Timée*, pag. 49 sqq., traduct. fr., pag. 151 sqq.

précisément, suivant sa propre expression, de ne pouvoir être ni défini ni nommé. Quand il le compare aux idées, qui ont pour caractère l'unité, l'identité, la simplicité, il l'appelle le divers, le multiple, l'indéterminé, l'autre; quelquefois il emprunte le langage des pythagoriciens, et appelle la matière dyade indéfinie, par opposition aux nombres idéaux; considérée dans son rapport avec les essences, elle est l'espace, le lieu des essences; elle les reçoit, elle les contient; elle est le vase dans lequel Dieu dépose les formes. Ailleurs le monde est comme un enfant dont Dieu serait le père; et la matière est la mère, du sein de laquelle sort le monde (1); principe à jamais stérile, si l'action de Dieu ne venait le féconder. Il y a dans tout être organisé, de la matière d'abord, et puis la ressemblance d'une

---

(1) Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει, τὸ μὲν δεχόμενον, μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρί· τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν, ἐκγόνῳ. Platon, le *Timée*, pag. 51, E; trad. fr., pag. 155.

idée que Dieu imprime à cette matière. Les êtres, par cette ressemblance que Dieu leur donne, tiennent aux idées, aux genres, à la loi, au plan et à l'harmonie du monde; ils s'en distinguent et s'en séparent par leur matière, et participent par elle à la multiplicité, au hasard, à l'inutile, au mal. La matière est semblable à un lingot d'or que l'ouvrier fait passer rapidement par toutes les formes. Quelle est la forme de ce lingot d'or? Il n'en a pas; il est ce qui peut revêtir successivement les formes les plus opposées. L'ouvrier qui veut parfumer une substance, ne commence-t-il pas par la priver de toute odeur? Telle est la matière entre les mains de Dieu. Elle n'est ni ceci ni cela; et c'est parce qu'elle n'a en elle aucune détermination, aucune forme actuelle qu'elle les contient toutes comme possibles.

Puisque la théorie de la matière devait aboutir à la conception de l'indéterminé pur, cette théorie est achevée dans Platon, et Aristote l'a conservée avec les mêmes caractères, en

l'exprimant par une formule plus rigoureuse. Il bannit les métaphores qu'avait employées Platon; il rejette les expressions de *dyade*, de *grand* et de *petit*, comme exprimant l'absence de détermination dans une espèce déterminée, et non pas l'indéterminé pur; la matière est pour lui l'être en puissance, non être en acte; comme matière, elle n'est rien actuellement; elle est tout virtuellement. La matière est le pouvoir de devenir; de devenir successivement les deux opposés, ou même les deux contraires; n'importe que la force qui produit le développement soit interne ou externe. Dans le sujet, le pouvoir de faire (lorsqu'il ne s'exerce pas); dans l'objet, le pouvoir de subir, c'est le virtuel, le possible, opposé au réel; c'est l'être en puissance, non être en acte; c'est la matière, la propre théorie de Platon, non pas perfectionnée, mais mieux exprimée; une pure conception logique, transportée dans la réalité ontologique. Toutefois, Aristote, dont les idées sont si nettes et si précises, conçoit parfaitement que la matière séparée n'est

qu'un être abstrait; que la matière première, c'est-à-dire l'idée générale de substance, est une pure conception de l'esprit, et qu'il en est de même de tous les genres intermédiaires entre celui-là, qui est le plus élevé, et la matière dernière, c'est-à-dire la substance des individus, substance inséparable de l'essence, et seule réelle. Ce n'est pas que toute généralisation lui semble arbitraire, puisqu'il admet la réalité et la stabilité des lois de la nature; mais concevoir d'abord une substance une, soumise à une seule loi, puis divisée et subdivisée en espèces, à mesure que de nouvelles lois impriment à cette substance de nouvelles formes et de nouveaux caractères, c'était pour Platon descendre successivement, par degrés, de ce qui est la réalité à ce qui n'est que l'apparence; et c'est au contraire, pour Aristote, parcourir dans l'ordre logique les abstractions légitimement formées dans l'intelligence par l'observation de la nature et de ses lois, pour arriver au dernier degré d'individualisation de la matière, aux individus, qui seuls existent réel-

lement. Ainsi, dans son système, quand la matière n'est pas la substance d'un individu actuellement existant, elle n'est plus que la possibilité de devenir, la condition logique de l'être. Au fond, par cette manière d'envisager la généralisation, tout est changé à la doctrine de Platon sur l'essence, rien à son opinion sur la matière. Seulement un langage plus scientifique, des idées plus nettes, font mieux ressortir le véritable caractère de la substance.

Puisqu'il n'y a de matière réelle que celle des individus, et que la matière prise en général est une pure abstraction logique sans aucune réalité, il ne peut se concevoir de matière existant antérieurement aux essences. Si donc la matière est éternelle, les essences le sont aussi; et, en effet, suivant Aristote, il y a toujours eu de la matière sous l'essence, de l'essence dans la matière; et le monde est éternel.

Cet attribut de la matière, d'être insépa-

rable de l'essence, se retrouve-t-il aussi dans Platon? Le monde de Platon est-il éternel, comme celui d'Aristote? C'est une question agitée dans les écoles, depuis que le système de Platon appartient à l'histoire. Plutarque de Chéronée, et quelques autres philosophes de l'antiquité (1), prétendaient que, suivant Platon, le monde a eu un commencement; et ils regardaient le *Timée* comme étant à lui seul une démonstration suffisante de la vérité de cette assertion. Qu'est-ce, en effet, que le *Timée*? Ce dialogue comprend deux parties, dont la première est une cosmogonie; la seconde, un abrégé de toutes les sciences naturelles. La cosmogonie du *Timée* fait l'histoire de la formation du monde; elle nous montre l'état de la matière, lorsque la puissance divine n'avait pas encore introduit l'ordre dans ce chaos; elle nous fait connaître les motifs qui ont dé-

---

(1) *Voyez* mon Mémoire sur le Commentaire du *Timée* de Platon, par Proclus, pag. 140.

terminé Dieu à produire le monde; elle nous décrit la manière dont il le produit, le modèle qu'il imite, les matériaux qu'il emploie, les règles auxquelles il se soumet. Quand Dieu a formé le monde, il l'anime et le fait vivre, et il contemple avec la joie d'un père les premiers mouvements de ce monde plein de vie et d'intelligence; puis il rentre dans son repos accoutumé, et confie aux dieux inférieurs le soin de perfectionner son ouvrage. Platon déclare en termes explicites, dans le même dialogue, que le monde a pris naissance. « Le monde est né, dit-il (1), car il est visible, tangible et corporel. » Ces raisons, cependant, n'ont pas arrêté les alexandrins, et ils s'accordent presque tous à trouver dans Platon la doctrine de l'éternité du monde. Accoutumés qu'ils sont eux-mêmes à donner la forme de

---

(1) Γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστι, καὶ σῶμα ἔχων. Platon, le *Timée*, pag. 28, C. Trad. fr., pag. 117.

l'histoire à leurs conceptions métaphysiques, ils ne voient dans l'histoire de la formation du monde qu'une explication plus claire des rapports du monde avec Dieu. L'éternité du monde n'en démontre pas la nécessité, et la cause éternelle peut produire un effet éternel. Le pied éternellement posé sur le sable, y produit éternellement son empreinte. Quant à ce que Platon dit du monde, qu'il tombe sous la génération, cela veut dire seulement qu'il ne se suffit pas à lui-même, qu'il a une cause; et cette cause est Dieu. Platon distingue l'éternité immobile, du temps, image mobile de l'éternité; et cependant, le temps ne commence ni ne finit. Pourquoi n'aurait-il pas distingué de même ce qui dure sans fin ni commencement, de ce qui subsiste par sa propre force? D'ailleurs, les âmes ne sont-elles pas éternelles? n'est-ce pas là la doctrine du *Phèdre*, du *Phédon*, de la *République*? Et le monde n'a-t-il pas une âme? Cette âme n'est-elle pas, dès sa naissance, unie au corps du monde? N'est-il pas dit, dans le *Timée*, que le monde

ne doit pas finir, et, dans la *République*, que tout ce qui a commencé finira? Que le temps n'ait ni commencement ni fin, c'est ce que Platon établit en divers endroits de la façon la plus positive. Or, le temps a été fait pour le monde; les astres sont les organes du temps; le temps est distinct de l'éternité : que sera-t-il avant la naissance du mouvement qui le mesure?

Aristote déclare à la vérité, dans le premier chapitre du huitième livre de la *Physique*, que Platon est le seul qui fasse naître le temps (1); mais il déclare d'un autre côté, dans le douzième livre de la *Métaphysique*, que le monde de Platon est éternel (2). Le temps, qui est né avec le monde, est donc éternel aussi. Com-

---

(1) Πλάτων δὲ αὐτὸν γεννᾷ μόνος· ἅμα γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δὲ οὐρανὸν γεγονέναι φησίν. *Physique*, 8, c. 1.

(2) Διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων. Ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. Mét. 12, c. 6. Trad. fr., pag. 194.

ment concilier cette contradiction? On ne le peut qu'en admettant avec les alexandrins que, dans le langage de Platon, « le monde est né » signifie qu'il est produit, et non qu'il a commencé. Si le monde n'est pas éternel, Dieu a des besoins ou des caprices. Quelle occasion pour Aristote, qui fait consister dans un immuable repos la perfection de son Dieu, d'attaquer la théodicée de son maître! Mais Aristote savait au contraire que, sur ce point, Platon et lui différaient de langage et non de sentiment. *Videntur dissidere*, dit Simplicius, *cum non dissideant* (1). Le monde de Platon est donc éternel, c'est-à-dire éternellement en acte; et, pour Platon comme pour Aristote, la matière n'a jamais été séparée de l'essence.

Quant à l'essence elle-même, c'est Dieu, le

---

(1) Simplicius, Commentaire sur la *Physique* d'Aristote, pag. 231.

δημιουργὸς, qui la met dans la matière. Mais l'architecte du monde dispose les matériaux, les façonne et ne les crée pas. Si la matière ne contient pas l'essence, et que Dieu ne puisse pas la produire, il faut bien qu'il existe un troisième principe, le principe des essences; ce sont les idées. Où et comment existent les idées? Dans le monde et dans chaque chose sensible? Non, car elles sont de purs intelligibles, et il n'y en a qu'une par genre. Si l'essence que le δημιουργὸς donne à la matière, quand il la façonne, existe en vertu des idées, cela rend compte de son origine, et ne dit pas ce qu'elle est. L'essence individuelle est-elle un quatrième principe, intermédiaire entre la matière et l'idée, et serait-ce là le véritable sens des êtres mathématiques? Ces essences individuelles sont-elles des produits des essences proprement dites, ou des parties de ces essences? Dire qu'elles leur ressemblent, c'est indiquer un rapport qui n'entraîne aucune filiation; et cependant, la théorie de la participation, si nous en croyons Aristote,

n'est qu'un mot nouveau substitué à celui d'imitation dont se servaient les péripatéticiens. Ces questions sont fort épineuses, et de quelque façon que les platoniciens les résolvent, il leur sera difficile d'éviter les objections. Admettre un quatrième principe, celui des essences individuelles, ce serait en vérité la solution la plus claire; mais Platon est si loin d'y avoir songé, qu'elle est évidemment opposée à son système. Elle rendrait les idées inutiles. Il faut donc que Platon ait pris à la lettre les termes dont il se sert, et que Dieu, en façonnant le monde à l'image des idées, produise les essences individuelles. C'est créer; mais Platon, si j'ose le dire, ne s'en est pas aperçu. Le peintre qui reproduit un modèle ne crée pas, et il a, comme le Dieu de Platon, une matière, sa toile, et un modèle qu'il imite; mais Platon, qui s'en tient à cette analogie, ne voit pas que le peintre a de plus que Dieu des formes, des essences qu'il emprunte à d'autres êtres pour les mettre sur sa toile, et pour rendre, par leur moyen et par leur secours, cette toile

semblable à l'objet qu'il copie. Ces essences individuelles que le peintre substitue à d'autres, qu'il enlève d'un lieu pour les transporter ailleurs, lui sont aussi nécessaires que le modèle, et en diffèrent, quoiqu'elles lui ressemblent. Où le Dieu de Platon prendra-t-il de pareilles essences? Ce n'est ni dans la matière, ni dans les idées, ni en lui-même, à moins qu'il ne crée. L'analogie de l'artisan, à laquelle Platon a recours, n'est donc pas une analogie complète; ce n'est qu'une image, une métaphore poétique, comme dit Aristote. Voilà le vice du système de Platon : il lui manque un élément pour construire le monde, ou bien il manque à son Dieu une plus grande puissance. Il est tellement nécessaire, dans le système des idées, que Dieu soit une force, qu'à regarder au fond des choses, on voit que, pour être vrai et pour suivre sa voie jusqu'au bout, Platon aurait dû lui accorder une force créatrice.

Tournons-nous maintenant vers le système

d'Aristote. Aristote distingue quatre principes, et tous les quatre se retrouvent dans la philosophie de Platon : la matière, l'essence, le principe du mouvement, la fin. Mais les essences sont pour lui des individus, et non des universaux : de là toutes les différences. La matière et l'essence sont les deux éléments de toutes choses. Le mouvement n'est que la substitution d'une forme à une autre dans une même matière ; et suivant la catégorie à laquelle cette forme appartient, ce mouvement s'appelle changement de lieu, altération, augmentation, corruption. La corruption même, le plus grand des mouvements, le plus radical, est une substitution comme tous les mouvements ; ce n'est pas la matière qui naît, car elle reste la même sous un acte différent ; ni l'essence, car elle était en puissance dans cette même matière, et au moment de la naissance elle est non pas produite, mais actualisée. Si maintenant, pour mieux rendre notre pensée, nous admettons, par une hypothèse contraire à tout le système d'Aristote, que le monde a pris naissance ; ce

qui précédera la naissance du monde pour Aristote, ce ne sera pas, comme pour Platon, quand il fait la même hypothèse, la matière d'une part et les essences de l'autre, avec un abîme infranchissable entre les deux ; mais les essences dans la matière, les êtres tout organisés, tout formés, pouvant être nommés, définis, objets tout préparés pour la science. Ce ne sont pas ici les éléments épars du monde, c'est le cadavre du monde ; c'est son corps tout formé, auquel il ne manque que le mouvement. Le monde est intelligent et capable de se mouvoir, car cela tient à son essence. Faites seulement qu'il existe un être parfait, et que le monde le connaisse ; aussitôt il sort de son immobilité, il tend vers le bien, il se meut ; la première impulsion est donnée, et dans ce grand tout, circulent le mouvement et la vie, qui ne doivent plus finir. Il ne s'agit plus de former, comme pour le Dieu de Platon ; car les essences existent indépendamment de Dieu, aussi bien que la matière ; il s'agit seulement de mouvoir, et cette première différence tient

à l'admission ou au rejet des idées. Pour façonner la matière et y produire les essences, il fallait une force active en dehors du monde; mais ici les essences n'existent pas par l'action divine ; elles lui sont antérieures ; et par conséquent, Dieu n'étant que principe du mouvement, peut mouvoir ou comme force, ou comme objet du désir et de la pensée. Or, si les essences existent sans Dieu, et sont attachées sans lui à la matière, toutes les forces existent déjà, quoiqu'à l'état de repos, dans ce monde endormi qui attend l'action de Dieu. Et maintenant, prenons-y garde : cela seul sera vrai qui sera nécessaire. A une force intelligente qui est en repos, que faut-il pour qu'elle s'exerce? une impulsion? elle-même peut la donner. Que lui faut-il? un motif.

Cesalpini, dans une de ses *Questions péripatéticiennes*, exprime avec une rare précision ces différences qui naissent, pour la Théodicée de Platon et celle d'Aristote, de l'opposition de leurs théories physiques. « Il y a, dit-

il (1), une différence entre les effets d'une intelligence active (c'est-à-dire d'une force intelligente), et ceux d'une intelligence purement spéculative, comme est le Dieu d'Aristote. L'action d'une force intelligente ne suppose dans le patient ni désir, ni aspiration ; il suffit

---

(1) Differentia igitur est inter ea quæ fiunt ab intellectu activo, et quæ ab hujusmodi speculativo oriuntur. Activus enim seu factivus intellectus non indit appetitum seu inclinationem in patiente, sed in agente solùm ; idcircò principium est motûs in altero, vel prout alterum est, et agit introducendo, non educendo de potentiâ materiæ, veluti artificialia omnia se habent. Speculativus autem intellectus substantia existens per se, non alterius gratiâ appetibilis, ea quæ apta nata sunt appetere perficit, non agendo quippiam, aut introducendo in materiâ aliquid, hoc enim laboriosum esset ; sed per suî præsentiam educendo ex potentiâ materiæ formam ad quam apta nata est. Principium igitur motûs horum in patiente solùm, non in agente est. Cesalpini, *Quæst. perip.* Venise, 1593, lib. V, pag. 32, E.

du désir et de la volonté de l'agent, qui produit le mouvement dans l'objet auquel il s'applique, en l'y introduisant, et non pas en développant une puissance que cet objet possédait déjà. En un mot, c'est un ouvrier qui façonne une matière inerte. Au contraire, une intelligence spéculative est une essence qui existe à part, et est par elle-même désirable et intelligible; mais elle n'agit pas sur les autres essences. Si elle achève un être, c'est à condition que cet être soit porté par sa nature à la connaître et à la désirer : elle n'agit pas sur lui, et n'introduit en lui rien de nouveau, car ce serait pour elle une fatigue; seulement sa présence rend possible le développement d'un germe que cet être portait en lui. Ainsi la force motrice est dans le patient, et non dans l'agent. » Et ces termes mêmes d'agent et de patient ne s'appliquent ici que d'une façon impropre.

Reprenons les principaux points que nous venons d'exposer, et mettons en regard les

deux systèmes. Telle est la nature de la doctrine de Platon, que le monde ne peut exister sans un Dieu qui agit sur lui à titre de force ; dans celle d'Aristote, au contraire, le monde n'a besoin que d'une cause finale. Platon démontre, en conséquence, l'existence de Dieu par la nécessité d'un artisan suprême ; Aristote, par la nécessité d'une fin dernière. Le Dieu de Platon et celui d'Aristote sont parfaits, parce qu'ils ont la plénitude de l'être. Ils sont éternels, intelligents, heureux, parce qu'ils sont parfaits. Mais l'intelligence du Dieu de Platon s'étend à tout ce qui existe, car il faut connaître le monde pour agir volontairement sur lui ; l'intelligence du Dieu d'Aristote n'a pas d'autre objet que lui-même, car il doit ignorer des êtres pour lesquels il ne peut rien ; et tandis que le Dieu de Platon aime le monde et se réjouit de l'excellence de son œuvre, le bonheur du Dieu d'Aristote a pour unique cause cette éternelle contemplation de lui-même. Le Dieu de Platon est bon et juste ; le Dieu d'Aristote ne peut avoir ni ces perfec-

tions ni leurs contraires. Pour tout dire en un mot, le Dieu de Platon est une providence, et le Dieu d'Aristote une cause finale.

VI.

Nous n'avons pas établi nos conclusions sur des passages empruntés çà et là dans les ouvrages d'Aristote ; mais sur l'exposition suivie et régulière qu'il a faite de sa Théodicée. Si le douzième livre de la *Métaphysique* renferme plus d'un endroit difficile à interpréter, à coup sûr, ces difficultés ne portent pas sur la question qui nous occupe. Cette opinion conforme à toute la doctrine métaphysique et psychologique d'Aristote, que le premier moteur meut comme objet du désir, qu'il est nécessairement immobile, qu'une force motrice au contraire est mue, pendant qu'elle meut, s'y trouve exprimée en propres termes, sans équivoque. Un chapitre entier sur cinq y est employé à dé-

montrer que Dieu ne connaît pas le monde, et ne peut pas le connaître. Un autre chapitre établit que le bonheur de Dieu prend sa source dans la contemplation de lui-même, et que cette éternelle pensée suffit à son bonheur. Il ne se rencontre pas un seul mot dans toute cette exposition qui nous montre le moteur immuable, agissant comme force motrice. S'il n'est pas force motrice, la Théodicée d'Aristote forme un tout parfaitement un; s'il agit à la fois comme force et comme cause finale, elle n'est guère qu'un tissu de contradictions. Ces raisons me paraissent suffisantes pour établir que le Dieu d'Aristote n'est pas une providence, et que, pour un historien impartial et qui n'a pas de système arrêté d'avance, il n'y a pas dans toute la philosophie péripatéticienne de point plus incontestable.

Si ce caractère de la théodicée d'Aristote a été méconnu par presque tous les commentateurs anciens, c'est qu'ils appartiennent pour la plupart à l'école d'Alexandrie; et que les

alexandrins qui avaient tant d'érudition et si peu de critique, étaient particulièrement intéressés à voir dans Aristote un partisan de la providence. Quelques-uns d'entre eux, il est vrai, l'ont combattu à outrance, pour ajouter à la gloire de Platon en rabaissant son rival; mais les esprits les plus sages de l'école cherchaient au contraire à le comprendre dans la chaîne dorée, et de ce nombre est Proclus, qui se sépare en ce point de Syrianus son maître, dont il est loin d'imiter les emportements. En dehors de l'école d'Alexandrie et avant elle, quelques doctrines qui rejettent la providence, s'appuient sur des motifs que l'on pourrait croire empruntés à la théodicée d'Aristote. Aristote conclut l'immobilité de Dieu de sa théorie générale sur la nature des forces motrices; mais il la conclut aussi de la nécessité du repos pour la dignité de Dieu et pour son bonheur. Quand il a établi que la pensée de Dieu ne s'applique qu'à Dieu lui-même, il ajoute encore, pour que cette éternelle contemplation de sa propre nature ne

soit point une fatigue (1), qu'il n'est pas la pensée en puissance, mais la pensée en acte ; que son essence est de penser. Ainsi, dit Alexandre d'Aphrodisée, il n'est pas plus fatigant pour Dieu de penser, que pour l'homme d'être un homme (2). Cette immobilité éternelle de Dieu, et ce repos absolu, nécessaire à son bonheur, sont aussi les arguments des épicuriens contre la providence; et l'on peut se rappeler en quels termes Plutarque le néoplatonicien reproche à Anaxagore et à Platon d'avoir rapporté à la providence de Dieu le gouvernement de toutes choses. « Platon même, le magnifique parleur, quand il dit que Dieu créa le monde à son moule et patron, sent fort sa rance et moisie simplesse d'antiquité... Il serait aussi malheureux comme un manœuvre ou comme un maçon ressuant à la

(1) Mét., l. XII, c. 9.

(2) Quemadmodùm homini non est laboriosum hominem esse, propterea quòd ejus substantia sive essentia in eo consistit quod sit homo.

fabrique et gouvernement de ce monde (1). »

Si j'avais besoin de citer des autorités en faveur de l'opinion que j'ai soutenue, je ne manquerais pas de témoignages très-importants et très-explicites. Je pourrais citer tous les commentateurs qui ont écrit contre Aristote, et la liste en est longue ; presque aussi longue que celle de ses panégyristes. Voici comment s'exprime un philosophe doublement célèbre par son génie et par ses malheurs. « J'ai composé, dit Ramus, quatorze livres pour démontrer que les quatorze livres de la *Métaphysique* d'Aristote sont un amas de tautologies, et que sa *Physique* est une attaque audacieuse

---

(1) Κακοδαίμων δ' ἂν εἴη, ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος, ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν. Καὶ πάλιν ὁ Θεὸς, ὃν λέγουσιν, ἤτοι τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα οὐκ ἦν, ὅτ' ἦν ἀκίνητα τὰ σώματα, ἢ ἀτάκτως ἐκινεῖτο, ἢ ἐκοιμᾶτο, ἢ ἐγρηγόρει, ἢ οὐδέτερον τούτων, κ. τ. λ. Plutarch. *de Plac. phil.*, lib. I, c. 7.

contre la divine Providence (1). » En effet, dans ses *Scholæ metaphysicæ* (2), il va jusqu'à identifier le Dieu d'Aristote, qui ne connaît rien que lui-même, à ce Dieu des épicuriens dont parle Cicéron dans la *Nature des Dieux* : « Epicurus verbis reliquit Deos, re sustulit. » Il est vrai que ses adversaires, pour le punir de ces attaques violentes, ne lui épargnaient pas les injures, et il nous en a conservé lui-même une curieuse énumération (3). Un philosophe de la

---

(1) Petrus Ramus quatuordecim libris docuit quatuordecim metaphysicos libros nihil aliud ferè esse, quàm quatuordecim logicarum tautologicarum cumulos. Scripsit Aristoteles valdè insolenter acroasim physicam adversùs divinam providentiam ut in scholis nostris amplissimè declaratum est, pag. 40. Petri Rami *Defensio pro Aristotele adversùs* Jacobum Schecium. Lausanne, 1571.

(2) *Scholæ Metaphysicæ*, pag. 1036, édit. de Bâle, 1578.

(3) Thessalus, futilis, ignarus, immodestus, sophista, calumniator, ineruditus, vecors, stupidus, rudis, sycophanta, in Anticyram able-

même époque, ennemi plus déclaré d'Aristote, François Patrizzi, prétend que, dans l'opinion d'Aristote, c'est une impiété de dire que Dieu a fait le monde (1). Ces exemples, rapprochés des passages où d'autres commentateurs attribuent à Aristote la croyance à la providence de Dieu, peuvent montrer avec quelle assurance de grands et habiles interprètes portent sur une même doctrine des jugements contradictoires.

Du reste, il y a, sur la question qui nous occupe, une opinion en quelque sorte intermédiaire entre ces deux extrêmes. Elle consiste

---

gandus, ineptus, vix mente constans, rhetorculus, arrogans, superbus.

(1) Quod etiam sit efficiens suprà diximus, cùm universi opificem eum esse ostendimus, quod fateri Aristoteles impium esse duxit, ne scilicet Deus præstantior mundo diceretur, tom. 2, liv. III, pag. 211, lig. 40; Francisci Patricii, *Discussionum peripateticarum* tomi quatuor. Bâle, 1581.

à attribuer la providence au Dieu d'Aristote, mais seulement pour une partie du monde. Voici comment s'exprime un des plus érudits partisans de cette étrange opinion historique : « Aristote tient, dit le père Mourgues (1), que Dieu ne peut voir ni régler rien de tout ce qui se passe de libre et de contingent dans toute cette région qui enveloppe la terre, l'eau et l'air, et le reste de l'espace jusqu'à la lune. Tout ce grand pays n'est pas du district de la providence. » Un très-grand nombre de pères de l'Église et d'écrivains ecclésiastiques ont fait le même reproche à Aristote (2), et il est

---

(1) Le P. Mourgues, *Plan théologique du Pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce*. Toulouse, 1712, pag. 74.

(2) Saint Clément, *Strom.* 5. Eusèbe, *Prép. év.*, l. XV, c. 5. Théodoret, préface de la *Thérapeutique*. Saint Cyrille d'Alexandrie, *contre l'empereur Julien*, l. II. Saint Épiphane, tom. 2, l. III, *contre les Hérésies*. Saint Ambroise, *des Devoirs*, l. I, c. 13. *Voyez* le P. Mourgues, l. I. Il cite aussi Lactance, *de la Fausse Religion*,

aisé de voir ce qui a causé leur erreur. En premier lieu, ils regardent Ocellus Lucanus, qui exprime cette même opinion sur la providence, comme antérieur à Aristote ; ensuite ils attribuent à ce dernier le περὶ κόσμου, qui n'est pas de lui ; ouvrage dans lequel cette doctrine se trouve exprimée, quoique moins explicitement peut-être. Enfin ils voient avec tout le monde, dans le douzième livre de la *Métaphysique*, que Dieu est directement le moteur du premier ciel ; et qu'il ne meut qu'indirectement les essences sensibles périssables. De ces trois raisons il faut rejeter sans hésiter les deux premières, et la troisième ne prouve nullement que Dieu soit indifférent aux affaires

---

c. 5, mais à tort ; car Lactance, dans ce chapitre, compte Aristote parmi les partisans de la Providence, et ne fait aucune remarque sur les lieux où cette Providence s'exerce : « Aristoteles, quamvis » secum ipse dissideat, ac repugnantia sibi et dicat, » et sentiat, in summum tamen unam mentem » mundo præesse testatur ». Éd. de 1652, pag. 15.

de ce monde ; mais seulement que la providence (s'il y a une providence) exerce un empire plus immédiat et plus complet sur les essences sensibles éternelles (1). C'est ainsi que Duval interprète la doctrine d'Aristote sur la providence ; et quand il a démontré que cette providence existe, malgré des contradictions qu'il a la bonne foi de reconnaître, et qu'elle s'étend à tout, quoiqu'elle s'exerce principalement dans le ciel : « Quelle théodicée ! dit-il. En est-il de plus vraie, de plus divine ? Elle est digne d'un chrétien (2). »

C'est cette opinion de Duval, et non pas celle du père Mourgues, qu'il faudrait con-

---

(1) Uberiùs splendeat, perfectiùs moveat, diviniùs operetur. *Synopsis* de Duval, pag. 137.

(2) Quâ theologiâ quid, quæso, poterat ab homine ethnico, ne dicam à christiano, dici verius aut divinius. *Id. ib.*

clure du περὶ κόσμου, si l'on en pouvait conclure quelque chose. Il ne faut donc pas s'arrêter un seul instant à cette providence *surlunaire*, comme ils l'appellent. Au reste, si Dieu n'est pas libre, s'il n'est pas une force, il n'est pas plus la providence du ciel que celle de la terre; et fût-il providence dans le ciel, Aristote n'y gagnerait rien, qu'une contradiction grossière. Il faut rejeter absolument la providence, ou admettre qu'elle s'étend jusqu'aux êtres les plus humbles et les moins durables, « jusqu'aux plus petites fleurs et aux feuilles des arbres (1). » Il n'y a donc pas d'intermédiaire. Non-seulement il n'y a pas dans le système d'Aristote de providence qui dirige les affaires humaines, ou qui gouverne le monde; mais son Dieu, tel qu'il l'a conçu, est incapable de diriger, de gouverner, de vouloir. Il faut dire avec Sylvestris Maurus : « Pour sauver la simplicité

(1) Usque ad hæc terrena, et ima et abjecta, et velocissimè pereuntia, flosculos, folia. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. X, c. 14.

et l'immutabilité de Dieu, Aristote en a nié la liberté (1). » Quand on nie la liberté de Dieu, quelle place reste-t-il à la providence ?

Sur quoi se fondent les partisans de l'autre opinion? Sur l'unité parfaite du monde, dans Aristote; sur le plan de l'univers; sur cette doctrine empruntée à Platon, que Dieu est le bien du monde, et que tout aspire vers lui. Ce sont là, je l'avoue, des conséquences qui prouvent leur principe, et ce principe doit être en bonne philosophie la providence divine. Mais Aristote a recours à une autre hypothèse; hypothèse fausse et inadmissible, si on la considère en elle-même; mais adéquate aux faits qu'il s'agit d'expliquer. La question n'est pas de savoir si Aristote a admis l'unité et la perfection du monde; mais s'il a rapporté cette unité et cette perfection à sa véritable

(1) Sylvestris Maurus, *Métaph.*, l. XII, c. 5. Rome, 1668, tom. 5, pag. 300; cité par le P. Mourgues.

cause. Aristote déclare en vingt endroits que Djeu est cause du mouvement; mais il dit aussi que c'est comme cause finale qu'il produit le mouvement, et que quand on remonte jusqu'au premier principe, la cause et la fin du mouvement ne se distinguent plus. A parler proprement, la cause du mouvement est la force motrice qui le produit; mais cette cause n'est que secondaire; la cause finale est aussi cause du mouvement, et même elle en est la cause première. Prétendre qu'Aristote n'a pas pu dire que Dieu est cause du mouvement, sans lui attribuer en même temps la force motrice, c'est soutenir que les mots principe du mouvement et force motrice ont un seul et même sens; et qu'Aristote prend toujours dans le même sens les termes dont il se sert, et, dans un sens déterminé, ceux qui ont une signification générale.

On allègue un certain nombre de passages où Aristote s'exprime comme s'il accordait à Dieuune action volontaire. Mais c'est la doc-

trine commune, le langage ordinaire; et peut-être est-il obligé d'y revenir pour être compris, peut-être n'a-t-il pas encore adopté la théorie qu'il a exposée ailleurs sur la nature d'une cause première. Ces passages isolés, où Aristote ne parle de Dieu que par occasion, accidentellement, et tout en ayant autre chose en vue, n'ont en réalité aucune importance, puisque nous avons à la fin de la *Métaphysique* une exposition complète, méthodique, raisonnée de la Théodicée d'Aristote.

Je ne connais pas d'ailleurs de passage authentique qu'on ne puisse aisément s'expliquer dans le véritable sens de la doctrine péripatéticienne. Il dit, dans le second chapitre du premier livre de la *Métaphysique*, que Dieu est une cause et un principe (1). Il dit encore, dans le même chapitre, que la possession de la philosophie est un trop grand bien pour l'homme; et

(1) Ὅ,τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις. *Mét.* 1, c. 2. Trad. de M. Cousin, pag. 130.

pour parler comme Simonide, ajoute-t-il, Dieu seul devrait jouir de ce beau privilége. Il se demande dans le troisième livre comment, si toutes les choses viennent des Dieux, il y en a de périssables et d'impérissables (1) : ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα. Dans les Économiques, il déclare que la Divinité a destiné l'homme et la femme l'un pour l'autre, ὑπὸ τοῦ θείου προφκονόμηται (2); il dit dans le περὶ οὐρανοῦ, que Dieu et la nature ne font rien en vain (3). Je cite ces passages parce qu'on a coutume de les citer; car j'en pourrais indiquer beaucoup d'autres de la même nature, et qui ne sont pas plus décisifs. Il ne faut pas même nommer le περὶ κόσμου, qui n'est pas d'Aristote, et dans lequel l'auteur, en un pas-

---

(1) Τί δή ποτ' ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα, τὰ μὲν ἀΐδια τὴν φύσιν ἐστὶν, τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων. *Mét.* 3, c. 4.

(2) Arist. *Econ.*, c. 3. Οὕτω προφκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς, πρὸς τὴν κοινωνίαν.

(3) Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Περὶ οὐρανοῦ, I, c. 4.

sage assez long, démontre le plan de l'univers, sans ajouter que Dieu a produit volontairement l'unité et l'harmonie qui éclatent de toutes parts dans le monde, et qu'Aristote fait partout ressortir. Je pourrais, pour la même raison, passer sous silence le morceau que Cicéron nous a conservé sous le nom d'Aristote, et qui ne se retrouve pas dans les ouvrages de ce philosophe; mais des passages de ce genre, ou encore plus positifs, ne peuvent rien, fussent-ils authentiques, contre une doctrine si bien établie. Et pour rassembler ici toutes les preuves contraires à l'opinion que j'ai soutenue, voici ces belles paroles que Balbus fait entrer dans la démonstration de l'existence des Dieux (1) : « Si l'on suppose, dit Aristote, des hommes qui aient toujours demeuré sous terre, dans des palais ornés de statues et de peintures, abondamment fournis

---

(1) Cicéron, *de la Nature des Dieux*, lib. II, c. 37.

de toutes ces richesses dont regorgent les heureux de ce monde, et qui, sans sortir de leurs demeures souterraines, aient appris quelque chose de l'existence des Dieux : que la terre s'ouvre un jour, et que, sortis de ses entrailles, ils puissent contempler ce monde où nous vivons, la terre, les mers, les cieux; quand ils auront vu les nuées et les vents, la splendeur du soleil et sa puissance bienfaisante, et la lumière qu'il répand dans l'immensité ; la voûte des cieux parsemée d'étoiles dans la nuit, l'éclat si doux de la lune et ses phases diverses, les révolutions des planètes, accomplissant avec régularité leur cours tracé dès l'origine des temps, pourront-ils douter alors qu'en effet il y a des Dieux, et que ce sont là leurs œuvres? »

Il est plus facile de recueillir de semblables passages, que d'interpréter, dans le sens de la providence, le douzième livre de la *Métaphysique* et le huitième livre de la *Physique*. C'est pourtant ce qu'on a tenté de faire. Il y avait

deux points difficiles : quand Aristote explique comment meut le moteur immuable, et quand il déclare que Dieu ne connaît que lui. On se contente de glisser sur le premier point. Dieu est la cause finale, il peut être en même temps la force motrice ; il n'y avait rien là à déguiser que le silence d'Aristote. Peut-être même, quoique le Dieu d'Aristote ne soit le principe du mouvement que parce qu'il en est la fin, pouvait-on insister sur ce qu'il est à la fois ἀρχὴ κινήσεως et τὸ οὗ ἕνεκα. Mais quelle ambiguïté pourra-t-il rester dans le système, si l'on reconnaît une fois que Dieu ignore complétement l'existence du monde? C'était là, sans contredit, une difficulté sérieuse ; et les commentateurs qui voulaient trouver la providence dans le douzième livre de la *Métaphysique* ne pouvaient pas expliquer le neuvième chapitre dans le sens fort simple et fort naturel qu'il présente au premier coup d'œil. Aussi, qu'ont-ils fait pour la plupart ? Ils ont prêté à Aristote presque tout le système de Malebranche. Dieu, à la vérité, ne connaît que lui-même; car il

serait indigné de lui de concevoir un seul instant un autre objet. Mais comme il gouverne le monde (car ils partent de cette hypothèse), comment peut-il le gouverner sans le connaître ? Dieu pense éternellement à lui-même et à lui seul, et cependant il connaît le monde. Qu'est-ce que le monde ? C'est quelque chose de contingent et de relatif, qui n'est rien sans son principe, et c'est Dieu qui est ce principe. Dieu produit le monde en réalisant ses propres idées ; pour connaître le monde réel, qui est la parfaite image du monde de sa pensée, il n'a qu'à regarder en lui-même. Ainsi le monde est fait à l'image des idées de Dieu ; qui connaît les idées de Dieu, connaît le monde ; les idées de Dieu ne se distinguent pas de Dieu lui-même, et font partie de son essence. N'est-ce pas là la doctrine de Platon ou celle de Malebranche ? Où Aristote a-t-il parlé de ces idées divines, de ces modèles, de ces archétypes, dont le monde n'est que la copie ? s'il en parle, c'est pour les combattre. Mais il est vrai que quand on part de ce principe très-aristoté-

lique que Dieu ne connaît que lui; et de cet autre principe très-contraire à l'esprit de la philosophie péripatéticienne, que Dieu gouverne le monde, et que par conséquent il le connaît, il n'y a guère d'autre moyen de sauver cette contradiction, qu'en supposant, comme ils l'ont fait, que Dieu voit en lui toutes choses.

Les expressions de Thémistius sont remarquables, et méritent d'être conservées. « Dieu reçoit en lui-même les intelligibles, et c'est au dedans de lui qu'il les voit; et pour le dire en un mot, les intelligibles sont l'essence même de Dieu, et ne se distinguent pas de lui; Dieu les perçoit dans un instant tous ensemble, et son intelligence n'est pas obligée de les parcourir successivement comme ferait l'intelligence humaine (1). » Saint Thomas n'est pas moins

(1) Intelligit ea quæ penes se habet intelligibilia, per eorum assumptionem; et ut summatim dicam, illa idem quod ipsemet sunt, quoniam

explicite. « Plus on pénètre profondément dans la nature du principe, dit-il, plus l'on s'éclaire sur ses effets; car les effets sont virtuellement dans la cause. » Il semble, d'après ces paroles, que saint Thomas ait confondu la relation de cause avec la relation d'antériorité logique, et qu'il prenne le pouvoir de produire un acte pour la réalité éminente de cet acte (1). Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisée laisse la question indécise · le bien du monde ne vient pas seulement de l'ordre qui s'y trouve, mais de Dieu, *source* de l'ordre et de l'harmonie;

---

ipse est sua intelligibilia, et ipse non intelligit ea transferens se, et in ea deambulans, ut facit intellectus noster; at omnia in instanti intelligit. Themistius, *in duodecimum librum*. Venise, 1558, pag. 15.

(1) Quantò autem aliquod principium perfectius intelligitur, tantò majus intelligitur in eo effectus ejus : nàm principiata continentur in virtute principii... Patet quòd Deus, cognoscendo se ipsum, omnia cognoscit. Saint Thomas. Paris, 1547, page 462.

sed etiam à primo intellectu contingit, PER QUEM *ordo constat universi* (1). Du reste, nous savons, par Simplicius, qu'Alexandre d'Aphrodisée croyait à l'action providentielle du Dieu d'Aristote. Quant à Simplicius lui-même, il nous a laissé une démonstration complète de cette opinion. Tous les passages que nous avons cités, et d'autres encore tirés de la *Métaphysique*, du *Traité sur le ciel*, du περὶ κινήσεως, du περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς; l'éternel argument de l'harmonie du monde; l'argument tout aussi souvent allégué que Dieu est principe du mouvement, et par conséquent force motrice; des preuves philosophiques prises en dehors d'Aristote et de ses écrits, à la manière des anciens commentateurs, pour démontrer qu'Aristote a admis la providence, par l'excellente raison qu'en bonne logique il aurait dû l'admettre; c'est là le fond de ce morceau qui sert de péroraison au commen-

(1) Al. d'Aphrod., traduct. de Sepulveda, page 398.

taire sur la *physique*, et qui n'est que le résumé de l'ouvrage d'Ammonius. Simplicius et Ammonius hésitaient d'autant moins à donner à Dieu le gouvernement du monde qu'il avait, suivant eux, volontairement produit toutes les essences ; et par conséquent, ajoutent-ils, toutes les substances qui s'y trouvent (1).

C'est ainsi qu'à force de commenter une doctrine, et d'y voir plus que ce qu'elle contient, on finit par la dénaturer tout à fait, et par y voir ses propres opinions, le contraire quelquefois des opinions de l'auteur. Nous avons réfuté d'avance ces interprétations er-

---

(1) Motum ab alio, necesse est ut aliundè trahat substantiam : siquidem melior est substantia motu : quod si secundum ipsum, omnis corporis finiti est ars finita motrix, patet quod etiam est constitutrix substantiæ. Necesse est igitur, ut habet æternum motum ab immobili substantiâ ; sic etiam æternam corpoream substantiam, ab incorporeâ suscipiat. Simplicius, in *Physic. auscult.*, pag. 502.

ronées, et nous nous bornerons à résumer toute cette discussion dans les cinq propositions suivantes :

1. Ce qui est nécessaire au monde, tel qu'Aristote le conçoit, c'est une cause finale, et non une cause efficiente.

2. Le Dieu d'Aristote meut comme cause finale, et non comme cause efficiente. Cette proposition n'est pas une induction tirée des autres parties de sa doctrine; c'est une opinion émise formellement, et à plusieurs reprises, par Aristote lui-même, et dont la vérité est démontrée par lui dans le douzième livre de la *Métaphysique*.

3. Le Dieu d'Aristote est si loin d'être la providence du monde, qu'il ne sait même pas que le monde existe. Cela est encore l'objet d'une démonstration très-longue et très-compliquée.

4. Son bonheur naît uniquement de la contemplation de lui-même.

5. Aristote ne s'est pas occupé de la bonté de Dieu, de sa justice. Il n'a pas recherché si Dieu est libre, s'il conçoit plusieurs possibles, et par quel motif il se détermine entre eux; s'il rencontre en dehors de lui une force qui s'oppose à la sienne; si le mal existe réellement, et si c'est par la permission de Dieu, ou malgré lui; quelle est l'origine de l'inégalité qui est entre les hommes pour la naissance, la beauté, les talents; questions qui sont toutes indiquées, et dont quelques-unes sont résolues dans la philosophie de Platon.

VII.

La discussion à laquelle nous venons de nous livrer a fait passer sous nos yeux presque toute la théodicée d'Aristote et de Platon. Nous avons

vu que toutes les différences qui séparent ces deux doctrines viennent d'une première différence : c'est que Platon démontre l'existence de Dieu par la nécessité d'un ouvrier qui a fait le monde, et Aristote par la nécessité d'une cause finale qui en explique le mouvement. Cette différence tient elle-même à la question générale sur laquelle les deux écoles sont divisées ; car, dans le système des idées, il faut un producteur des essences individuelles, et dans le système de la réalité éternelle et nécessaire des essences individuelles, il ne faut, à des forces qui existent par elles-mêmes, qu'un motif de se mouvoir.

C'est assez pour nous d'avoir signalé et constaté la différence qui sépare le Dieu de Platon et celui d'Aristote ; nous n'essaierons pas de faire la critique des deux doctrines, et de dire pourquoi les vues d'Aristote nous paraissent inférieures à celles de Platon. Nous n'avons d'ailleurs traité qu'un seul point, et l'on ne pourrait porter un jugement qu'à la suite

d'une histoire approfondie et complète. Mais comme ce point est le principe dont tout le reste est la conséquence, on nous pardonnera d'indiquer par un seul mot ce que nous regardons comme les erreurs principales qui se rencontrent dans la théodicée d'Aristote.

Un vice commun aux deux doctrines, c'est d'avoir admis l'existence indépendante de la matière. Les difficultés que cette opinion a suscitées à Platon, se trahissent à chaque instant par les efforts mêmes qu'il fait pour en sortir; et Aristote n'est arrivé, à force de peine, qu'à faire douter de l'existence ontologique de la matière. Au reste, si Platon admet deux principes nécessaires en dehors du monde, il n'admet dans le monde que la nécessité de la matière. Il n'en est pas de même d'Aristote; il est vrai que le disciple n'est pas tombé dans le défaut qu'il reproche au maître, d'avoir expliqué l'action de Dieu sur le monde par des métaphores; mais à quel prix a-

t-il échappé à ce défaut? C'est en supprimant pour ainsi dire toute action de Dieu sur le monde. Platon faisait de Dieu la cause des essences, et il échouait en expliquant comment les essences sont produites. Aristote rend les essences indépendantes de Dieu, il les unit à la matière, et fait exister les individus, le monde tout formé, tout organisé par sa propre nature, par la force des choses, de toute éternité, sans l'intervention d'aucun principe étranger au monde; et s'il recourt à un principe étranger, c'est pour donner le mouvement au monde déjà fait. Rien de plus intelligible, sans doute, qu'une pareille doctrine; reste à savoir si elle satisfait complétement ce besoin qu'éprouve notre intelligence, de rapporter à un principe ce qui ne lui paraît pas exister par sa propre force. Si ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas seulement le mouvement, mais l'existence du monde, Aristote n'a résolu qu'une partie du problème, et après lui la cosmogonie reste à faire.

Quant à ces principes d'Aristote, qu'il est des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître, et que Dieu ne connaît que lui, opinion réfutée d'avance par Platon; que le bonheur de Dieu naît uniquement de la contemplation de lui-même, ce qu'un génie moins exclusivement spéculatif qu'Aristote n'aurait pas admis; et que l'action de Dieu sur le monde, si Dieu tenait le monde dans sa main, serait pour lui une fatigue : comme si la fatigue que l'action produit en nous ne venait pas de notre faiblesse, comme si l'exercice constant ne diminuait pas la peine attachée à l'effort au lieu de l'augmenter; ce sont là, si je puis dire, des erreurs accessoires qu'emportait l'erreur principale; conséquences d'un faux principe que la destruction du principe met à néant.

En voyant tant d'erreurs commises par Aristote dans une partie si importante de la philosophie, on a besoin de se rappeler que la théodicée était encore à ses premiers pas, et que Platon ne l'avait pas renouvelée, mais

créée. La grande école d'Ionie, qui poussa si loin pour ces temps reculés, l'étude des phénomènes sensibles, occupée presque exclusivement, en métaphysique, à rechercher l'élément primitif des corps et à décrire ses transformations successives, s'éleva à peine à la notion d'un Dieu séparé du monde physique. Le Dieu d'Héraclite, ce Dieu qui produit le monde pour se jouer, c'est le feu. Pour Diogène d'Apollonie, c'est l'air; l'air animé et intelligent, il est vrai; mais que dire de pareilles opinions? Ce n'est pas même là le panthéisme. Quoi de plus obscur dans le système obscur de Pythagore que cette unité suprême qui est Dieu, et semble être l'auteur du monde? Les développements que reçut la théodicée pythagoricienne, appartiennent à une école vraisemblablement postérieure à celle de Platon, et sont dus en grande partie à l'influence de ses doctrines. Le Dieu de Parménide n'est pas le premier être, mais le seul; et on ne sait s'il a voulu faire Dieu sans le monde, ou le monde sans Dieu. Qu'y a-t-il de commun entre ce

Dieu solitaire et inutile, et le Dieu cause que recherche une saine philosophie? L'amour, dans la doctrine exotérique de l'école d'Élée, n'est guère qu'une personnification poétique du principe de l'affinité universelle. Peut-être en faut-il dire autant du Dieu corporel d'Empédocle. Anaxagore, il est vrai, proclame et démontre l'existence d'un principe intelligent et immatériel ; mais ce Dieu d'Anaxagore n'est qu'un Dieu impuissant, un principe stérile; et le monde, qu'il devait organiser, vit et se meut par des lois que sa volonté n'a pas établies.

C'est pourtant là tout ce que Platon trouvait dans l'histoire, quand il s'est élevé à la conception de cette intelligence parfaite, qui produit le monde et le gouverne en vue du bien. Il n'y a qu'un Dieu et qu'un monde; Dieu, le souverain bien, produit le monde par un acte libre de sa volonté; il le fait excellent, parce qu'il est bon ; et comme il n'y a qu'un Dieu, que ce Dieu est la perfection

même, et qu'il agit toujours de la même façon, les lois de la nature sont analogues entre elles ; et l'unité du monde ne résulte pas seulement de l'ordre et de la proportion qui sont entre les effets, mais de l'harmonie qui est entre les causes. Unité, simplicité, analogie de toutes les lois de la nature, tel est le résultat suprême de la dialectique, et la condition des progrès ultérieurs de la science. De toutes les explications possibles des phénomènes naturels, la plus simple, la plus belle, la plus conforme aux autres lois qui régissent le monde, est nécessairement la plus vraie. Platon a posé ce principe dans le *Phédon;* et sa doctrine entière n'est qu'une longue démonstration de cette vérité, qu'au-dessous de Dieu tout vient de Dieu, et aspire à Dieu. Action de Dieu sur le monde, aspiration du monde vers Dieu, telle est, dans Platon, la double cause de l'unité et de l'excellence du monde. Aristote n'a pas conservé le dogme de la providence ; mais son Dieu, comme celui de Platon, est le souverain bien, l'éternel objet de l'intel-

ligence et de l'amour ; tout ce qui respire au-dessous de Dieu, tout ce qui a vie et mouvement respire, vit et se meut en tendant vers lui.

EXAMEN

DES

OBJECTIONS D'ARISTOTE

CONTRE LA THÉODICÉE DE PLATON.

Lorsque Aristote écrivait ses ouvrages, l'école de Platon était dans toute sa gloire; et comme la philosophie de Platon embrassait tous les points qui faisaient alors le sujet des recherches philosophiques, il était naturel que le fondateur d'une doctrine nouvelle mît tous ses soins à combattre et à réfuter les opinions reçues dans l'Académie. De là, cette interminable lutte d'Aristote contre Platon, dans laquelle sont discutées tour à tour, et opposées l'une à l'autre, la spéculation et l'expérience, la dialectique et la déduction, la théorie des idées et celle des quatre principes métaphysiques, la justice politique et la raison d'état, la providence et le moteur immuable.

De toute cette polémique, ce qui a laissé le plus de traces dans l'histoire, c'est la discussion d'Aristote contre la théorie des idées; et on n'a pas lieu d'en être surpris quand on songe que tout le système de Platon dépend de cette théorie, et que c'est là d'ailleurs cette même question du réalisme et du nominalisme qui a depuis suscité tant de querelles, et à laquelle se rattache la métaphysique tout entière. Mais il est une autre partie de la polémique d'Aristote, fort importante aussi, et d'autant plus digne d'attention, qu'elle semble avoir contre elle l'évidence même; c'est toute la polémique relative à la théodicée de Platon. Il est vrai que ce n'est encore là qu'un côté de la question des idées; et que, dans toutes les attaques qu'il dirige contre son maître, c'est toujours la théorie des idées que veut combattre Aristote, la prenant tantôt en elle-même, tantôt dans ses conséquences et ses principes. Peut-être, si l'on voulait s'en tenir à ce point de vue, pourrait-on expliquer d'une façon plausible comment Aristote a pu reprocher à Platon, contre

toute vérité et toute vraisemblance, de n'avoir ni cause motrice ni cause finale; je vais tâcher du moins de montrer comment on pourrait donner cette explication; ce sont de simples conjectures, il est vrai, et que je hasarde avec une grande défiance; mais il s'agit de défendre Aristote contre une imputation grave, et j'ai pensé que, même en refusant d'adopter mon point de vue, on ne lirait pas sans quelque intérêt les réflexions qui vont suivre.

Commençons d'abord par rappeler les principales objections d'Aristote contre la théodicée de Platon. Tout le monde sait qu'Aristote ramène tous les principes métaphysiques de l'être, au dedans de l'être, à la matière et à la forme, hors de lui, à la cause du mouvement et à la cause finale. Or Aristote reconnaît dans le système de Platon, une matière, et c'est la dyade indéfinie; des essences, et ce sont les idées; mais il nie formellement, et dans plusieurs de ses écrits, que Platon ait connu le principe du mouvement et la cause finale. Il

est inutile de citer des textes qui sont dans tous les souvenirs ; je me bornerai à ces paroles du premier livre de la *Métaphysique* : « On ne dit rien (dans le système de Platon) de la cause qui est le principe du changement (1). — Et ce principe que nous plaçons au premier rang des causes, en vue duquel agit toute intelligence et tout être,... les idées ne l'atteignent nullement. Οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς, καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας.... ἅπτεται τα εἴδη (2). Cette double accusation est reproduite dans le douzième livre : « Leucippe et Platon admettent l'éternité du mouvement ; mais ils ne disent ni la nature du mouvement, ni le comment, ni le pourquoi,

---

(1) Οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς. *Mét.* l. I, c. 7.

Pour la traduction, je me suis servi de la traduction de M. Cousin (I^er^ et XII^e^ livres) et de celle de MM. Pierron et Zévort, dont il n'a encore paru que la première partie.

(2) *Id.*, *ib.*

ni la cause (1). » L'accusation est, comme on voit, très-explicite ; et si l'on ne connaissait Platon que par Aristote, il faudrait dire que dans le système des idées il n'y a ni cause motrice, ni cause finale; c'est-à-dire, ou que Platon n'a pas de Dieu, ou que ce Dieu est complétement étranger au monde.

Il est vrai qu'Aristote se relâche un peu de cette rigueur dans le sixième chapitre du premier livre de la *Métaphysique*. Après avoir constaté que toutes les écoles se sont occupées du principe matériel des choses, et un assez grand nombre du principe formel ; « quant à la fin en vue de laquelle se font les actes, les changements et les mouvements, ajoute-t-il, ils mentionnent bien en quelque manière ce principe, mais ils ne le font pas dans cet esprit ni dans le vrai sens de la chose (Aristote parle ici en général de l'école de Platon et de quel-

(1) Ἀλλὰ διὰ τί, καὶ τίνα οὐ λέγουσιν· οὐδὲ ὡδὶ, οὐδὲ τὴν αἰτίαν. *Mét.* 12, c. 6.

ques écoles antérieures, et il prouve ensuite son assertion séparément pour chaque école); car ceux qui mettent en avant l'intelligence et l'amitié (ce sont principalement Empédocle et Anaxagore), posent bien ces principes comme quelque chose de bon, mais non comme un but en vue duquel tout être est ou devient; ce sont plutôt des causes d'où leur vient le mouvement. Il en est de même de ceux qui prétendent que l'unité ou l'être est cette même nature (la nature du bien : il parle à présent des platoniciens). Ils disent qu'elle est la cause de l'essence ; mais ils ne disent pas qu'elle est la fin pour laquelle les choses sont et deviennent. De sorte qu'il leur arrive en quelque façon de parler à la fois, et de ne pas parler du principe du bien; car ils n'en parlent pas d'une manière spéciale, mais seulement par accident. »

Quelque grandes que soient ces concessions, il ne faut pas oublier qu'Aristote nie le plus souvent sans restriction qu'il y ait dans le sys-

tème des idées une cause finale et une cause motrice (1); qu'ici même c'est tout au plus s'il accorde la cause motrice, et que cette cause motrice est bonne parce qu'elle est cause, et non pas cause parce qu'elle est bonne; d'où il conclut qu'aux yeux des platoniciens, le bien n'est qu'un accident dans la recherche des causes premières.

Il eût été facile à Platon de répondre à de pareilles critiques, ou plutôt il y répondait en effet; car s'il avait composé le dixième livre des *Lois* et le *Timée* tout exprès pour échapper à ces reproches, il ne les eût pas composés autrement. Platon montre, dans le dixième livre des *Lois*, que si le monde est le produit du hasard et non pas l'ouvrage des dieux, les lois et la morale ne sont que de pures inventions humaines, et que par conséquent il n'y

---

(1) Φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν ἔστι μόνον κεχρημένος, τῇ τε τοῦ τί ἐστι, καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην. *Mét.* l. I, c. 6.

a ni devoir ni morale, ni d'autre autorité en ce monde que celle de la force (1). Nier l'existence des dieux, c'est, suivant lui, se méprendre sur la nature du monde, et croire qu'il existe par lui-même, tandis qu'il ne peut pas même être conçu sans un Dieu au-dessus de lui (2). Un corps peut recevoir le mouvement et le transmettre, mais il ne saurait le produire; il n'y a que l'âme qui communique le mouvement sans l'avoir reçu, parce qu'elle a la vertu de se mouvoir elle-même; si le monde est en mouvement, il faut donc qu'il soit animé; et l'âme du monde est nécessairement antérieure au mouvement, puisqu'elle le produit. Que faut-il penser alors de toutes ces théories qui expliquent la génération et la corruption, le mouvement et la vie du monde, par la nature même des corps (3)? Cette âme, qui meut

---

(1) *Voyez* le X^e^ livre des *Lois*, tom. 8 de la traduct. de M. Cousin, pag. 224.

(2) *Ib.*, pag. 229.

(3) *Ib.*, pag. 236 et sqq.

et gouverne le monde, est pleine de sagesse et de bonté; car le monde est plein d'harmonie, et la perfection de l'effet prouve l'excellence de la cause (1). C'est ainsi que Platon démontre l'existence de Dieu dans les *Lois*. Il n'est pas moins explicite dans le *Timée*. « Tout ce qui naît, dit-il, procède nécessairement d'une cause; car rien de ce qui est né ne peut être né sans cause (2). » Et quelques lignes plus loin : « Le monde est né, car il est visible, tangible et corporel; et tout ce qui naît doit nécessairement venir de quelque cause. » Qu'est-ce que le *Timée* tout entier, sinon la démonstration de l'existence d'un Dieu qui est le roi et le père du monde, et l'explication de la manière dont ce Dieu doit avoir produit son œuvre, si toutefois la pensée de l'homme peut sonder de telles profondeurs? Partout, dans le *Timée*, Dieu est appelé l'auteur, le père et

(1) *Ib.*, pag. 249.

(2) *Voyez* le *Timée*, tom. 12 de la trad. de M. Cousin, pag. 116.

l'architecte du monde, πατὴρ, καὶ ποιητὴς, καὶ δημιουργὸς τοῦ κόσμου. Non-seulement il a fait le monde, mais il l'a fait accompli en perfection et en beauté. « Il était bon, dit Timée, et celui qui est bon ne peut concevoir d'envie. » N'est-ce pas là le principe du bien? C'est parce qu'il est la meilleure de toutes les causes, que Dieu a fait le monde à l'image du modèle éternel, qui comprend toutes les perfections. N'est-ce pas là le principe de la cause finale? « Disons la cause qui a porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai (1). » M. Cousin, dans les notes de sa traduction du *Timée* (2), fait

(1) *Ib.*, pag. 119.
(2) *Ib.*, pag. 342.

à propos de cette phrase une remarque importante ; c'est que, dans Aristote, la bonté de Dieu est déduite de sa nécessité ; ce qui ne veut pas dire qu'il possède l'attribut moral de la bonté, mais qu'il possède le bien, le bonheur parfait ; tandis que le Dieu de Platon répand le bonheur par sa volonté, et jouit non-seulement du bonheur qui appartient par essence à l'être parfait, mais du bonheur qu'il procure, et de la beauté qu'il produit. Timée, après avoir décrit les lois qui gouvernent le monde, les rapporte à Dieu comme à leur principe suprême ; car c'est par sa volonté, par sa seule volonté qu'elles existent. A proprement parler, ce ne sont pas des causes, ce sont des moyens, συναίτιοι, dont la cause se sert pour arriver à ses fins : « Dieu employa toutes ces causes pour auxiliaires, dit Platon ; mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées (1). »

---

(1) *Ib.*, pag. 195.

Mais pourquoi citer le *Timée*, les *Lois*, et tant de passages qu'on pourrait extraire des autres dialogues? C'est le système tout entier qui répond, c'est l'esprit de la philosophie platonicienne. Platon, suivant Aristote, n'a pas admis la cause finale. Mais qu'est-ce donc que le système des idées? Qu'est-ce qu'une idée? C'est le modèle éternel et parfait dont les individus sont la copie. Qu'est-ce que les idées considérées dans leur ensemble, et formant un seul tout par les liens d'harmonie qui les unissent? C'est l'animal en soi, l'αὐτοζῶον. C'est l'idéal de la perfection, l'éternel objet des contemplations de Dieu, le modèle qu'il se propose en formant le monde, et qu'il réalise dans la matière autant que la nature de la matière le permet. Suivez Platon hors du monde sensible, dans le monde des idées; ne sentez-vous pas aussitôt que les idées sont impossibles sans un Dieu; qu'elles le supposent nécessairement, et ne peuvent être conçues sans lui? Les idées sont le modèle du monde; la copie peut-elle sortir du mo-

dèle sans l'artiste ? C'est le caractère propre du système de Platon, qu'il ne contient pas une doctrine, pas une notion, qui ne prouve invinciblement l'existence de Dieu ; et le Dieu de la dialectique, ce n'est pas seulement l'un et l'être, c'est le bien. Que dit Platon dans le *Phèdre ?* Car sous cette enveloppe de poésie, qui ne fut jamais plus splendide dans les autres dialogues, il y a déjà tout le système des idées dans son union intime et nécessaire avec la théodicée platonicienne. A mesure que l'amour du beau vient échauffer les âmes, et que leurs ailes croissent et se développent, elles échappent à cette prison du corps et à ces liens qui les retiennent captives ; elles s'élancent bien au delà des phénomènes, au delà du monde des sens ; elles remontent l'échelle des êtres, s'élevant sans cesse à la contemplation d'une unité plus parfaite, d'un être plus réel, d'un bien plus grand, jusqu'à ce que, parvenues à la sphère des dieux, elles contemplent face à face l'être, l'unité, le bien,

αὐτὸ τὸ ἓν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν (1); ce même grand Dieu de la *République* qui est, dans le monde des intelligibles, ce qu'est le soleil dans le monde des sens (2). C'est à ce Dieu suprême que Platon aspire sans cesse; il y rapporte toutes ses pensées, il y rattache tous les êtres; les causes, les lois de la nature, les idées elles-mêmes, ne lui semblent que des intermédiaires pour arriver à cette unique fin; et soit qu'on l'étudie dans les dialogues, soit qu'on écoute les traditions unanimes que nous avons sur ses doctrines, le principe du mieux, que Socrate proclame dans le *Phédon* (3), est bien réellement, sans épisode, et d'un bout à l'autre, le principe de sa philosophie. Nous ne connaissons rien qu'à la lumière de ce principe;

---

(1) *Voyez* le *Phèdre*, tom. 6 de la traduct. de M. Cousin, pag. 49 et sqq.

(2) *République*, liv. VI, tom. 10 de la trad. de M. Cousin, pag. 49 et sqq.

(3) Le *Phédon*, tom. 1 de la traduct. de M. Cousin, pag. 273.

quand une fois on s'est élevé à la conception des causes finales, il n'y a plus, pour achever la science, qu'à chercher le mieux en toutes choses. De toutes les hypothèses possibles, la plus belle est la plus vraie; et, comme il le dit lui-même dans la *République*, le Bien est comme le soleil : nous ne voyons que ce qu'il éclaire.

Si ce sont là les principes de la philosophie de Platon, comment s'expliquer les reproches qu'Aristote lui adresse? Est-ce ignorance? est-ce mauvaise foi? On ne peut accuser Aristote d'ignorance, puisqu'il a été vingt ans l'auditeur assidu de Platon; puisqu'il a d'ailleurs entre les mains les dialogues, et qu'il les cite perpétuellement. Il y a dans les dialogues, et en général dans la philosophie de Platon, bien des points obscurs, susceptibles d'être diversement interprétés; il y a des contradictions, et c'est la conséquence de la forme du dialogue et de ce scepticisme auquel Platon s'arrêtait en beaucoup de choses, et qui a été le modèle

du demi-scepticisme de la dernière Académie. Mais si Platon, qui trouvait tant d'idées, s'abstient quelquefois de choisir entre elles; pour ce qui touche à l'existence de Dieu, à sa perfection, à sa bonté, il n'hésite jamais; il ne se contente pas d'affirmer, il démontre; il emploie le langage le plus précis : s'il appelle des images à son secours, c'est quand il veut décrire la nature de Dieu et son action, et non quand il s'agit de démontrer son existence et de faire connaître ses attributs. Il regarde comme un malheur de ne pas croire aux dieux; il appelle l'athéisme une maladie de l'âme (1). Même en s'en tenant aux dialogues, on ne peut douter de sa croyance implicite à l'existence et à la bonté de Dieu. Aristote connaissait infailliblement tout cela; il avait tout cela présent à la pensée, quand il accusait Platon de n'avoir ni cause motrice ni cause finale.

M. Cousin, dans les notes de sa traduction

(1) X^e^ livre des *Lois*.

du *Timée*, cite quelques passages de ce dialogue où le principe de la cause finale est hautement proclamé, pour faire voir, dit-il, avec quelle injustice, presque voisine du ridicule, Aristote accuse Platon d'avoir méconnu ou négligé le principe de la cause finale ou du bien (1). Plus on réfléchit à ces accusations d'Aristote, et plus on a lieu de s'en étonner; les ouvrages de Platon étaient dans les mains de tout le monde; on y pouvait voir la cause motrice et la cause finale affirmées, démontrées en mille endroits. La philosophie de Platon était d'ailleurs parfaitement connue à Athènes, où les spéculations philosophiques n'étaient rien moins qu'indifférentes; elle avait pour défenseurs et pour soutiens naturels Speusippe et Xénocrate, établis par Platon lui-même à la tête de l'Académie, et qui déjà commençaient les traditions de l'école. Aristote ne pouvait en imposer ni à ses contempo-

(1) Pag. 360.

rains, ni à la postérité. Il ne l'ignorait pas ; il ne pouvait donc que se nuire à lui-même et compromettre son caractère et les intérêts de son école naissante, par des attaques qui n'avaient pas même pour elles l'apparence de la vérité.

Mais quand il n'y aurait pas tous ces motifs, peut-on s'arrêter à cette pensée, qu'Aristote a été à la fois ingrat et injuste envers son maître ? lui qui a fait tant d'emprunts à la doctrine platonicienne, qu'on a pu soutenir qu'il n'y avait, entre Platon et lui, que des différences verbales ! lui qui devait d'autant mieux rendre justice à Platon qu'il était aussi une intelligence du même ordre ! La tradition nous apprend qu'il avait élevé un autel à Platon, et qu'il y avait consacré un distique en son honneur, dans lequel il disait que les hommes de bien ont seuls le droit de louer Platon (1). Qu'on accuse Aristote d'ignorance

(1) *Voyez* la vie d'Aristote, par Ammonius.

ou de mauvaise foi, ce sont deux accusations presque aussi difficiles à comprendre l'une que l'autre; mais encore ne faudrait-il pas que cette mauvaise foi l'eût porté à des actions si imprudentes que la haine la plus aveugle n'en saurait même inspirer de semblables. J'avoue que je ne puis en aucune façon concevoir Aristote (que la décence obligeait à feindre de la reconnaissance pour Platon, s'il n'en éprouvait pas) renouvelant à chaque instant contre son maître une accusation dénuée de fondement, avec la certitude d'être aussitôt combattu et victorieusement réfuté.

Quel est donc le véritable sens de la polémique d'Aristote contre la théodicée de Platon? N'est-il aucun moyen de la réconcilier avec la vraisemblance? On doit au moins à la mémoire d'Aristote de tenter cette entreprise.

Quand Aristote expose les systèmes de ses devanciers, il est à peu près certain qu'il donne à ces systèmes une rigueur et une conséquence

qu'ils n'avaient pas dans la pensée de leurs auteurs. C'est une tendance naturelle à tous les historiens, quand ils ont à retracer les doctrines d'une époque où le langage était moins précis, les doctrines moins exactes, et les opinions plus incertaines et plus confuses. Peut-être l'histoire de la philosophie n'a-t-elle de profondeur qu'à cette condition; et du moins pour les philosophes des premiers siècles, il faut, comme le dit Aristote (1), s'attacher au fond de leur pensée plutôt qu'à la manière presque enfantine dont ils s'expriment. C'est ainsi que, dans le second chapitre du douzième livre, il attribue à Démocrite sa propre opinion sur la matière (2).

Aristote a donné à sa doctrine une si complète unité, toutes les parties en sont liées avec une rigueur si parfaite, que l'on peut

---

(1) *Mét.* 1, c. 3; trad. de M. Cousin, pag. 139.

(2) Καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἓν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ. *Mét.* 12, c. 2.

prévoir avec quelle sûreté de coup d'œil il découvrira les incohérences, et ce qu'on pourrait appeler les solutions de continuité d'un autre système. Or, il y a bien certainement dans Platon une doctrine fondamentale, et d'autres opinions de diverse nature, exposées incidemment, qui ne se lient pas, dans la pensée de leur auteur, à sa doctrine proprement dite, et qui sont réellement des épisodes où il se joue. Platon connaissait à fond les systèmes de ses devanciers; et il les a exposés quelquefois avec un art et une conséquence admirables; il en a fait fréquemment usage pour édifier son propre système; et l'on sait ce qu'il doit à Héraclite, à l'école de Mégare, aux pythagoriciens. Pendant la longue carrière de Platon, ne s'est-il pas, suivant les temps, rapproché plus ou moins de quelqu'une de ces écoles? C'est ce qu'il est à peu près impossible de nier; et, pour ne citer qu'un exemple, le *Timée* est évidemment un dialogue pythagoricien. On croit généralement et avec raison que la doctrine des idées est sortie en ligne

directe de l'induction et de la définition socratiques; mais il est bien certain aussi que, quand Platon vint à étudier plus profondément les pythagoriciens, il fut frappé des rapports qui existaient entre la théorie des nombres et celle des idées, et fut porté par là à identifier pour ainsi dire, au moins quant à la forme, la doctrine de Philolaüs et la sienne. La théorie numérique des pythagoriciens engendra dans l'histoire la philosophie de Parménide; quelque chose des doctrines éléatiques dut passer dans la philosophie des pythagoriciens postérieurs à Parménide, et Platon le reçut avec le reste. Tous ces éléments se rattachent ensemble, et forment un tout, dans lequel cependant domine tantôt Parménide, tantôt Philolaüs, plus souvent encore Socrate; Platon ne l'ignorait pas sans doute; il permettait ces légers écarts à sa pensée, comme dans ses dialogues il permet les digressions aux personnages qu'il met en scène, et ajoute ainsi à la perfection de l'art, au détriment de la rigueur scientifique. Il s'attache même à don-

ner à chaque dialogue le caractère qui convient au personnage principal ; dans le *Timée*, c'est un pythagoricien ; dans le *Phédon*, c'est Socrate ; c'est Platon dans les *Lois*.

Quand Platon emprunte surtout ses théories sur la nature de Dieu, au bon sens populaire, comme il le fait dans les *Lois*, quand il conclut avec simplicité d'un effet admirable à une cause parfaite, et qu'il compare ce Dieu à un roi, comme dans le *Politique*, à un père, comme dans le *Timée*, il nous donne sur la nature de Dieu des notions un peu différentes de celles que nous fournit la dialectique, sévèrement appliquée ; car la dialectique nous conduit à l'unité absolue, laquelle se concilie difficilement avec le mouvement et la vie. Se mouvoir, n'est-ce pas changer de lieu, de qualité, de quantité ou de forme ? Tout changement est une multiplicité, et tout être qui change n'est pas la dernière conception de la dialectique, la dernière généralisation possible. Platon, dans les dialogues d'une dialec-

tique sévère, ne trouve plus en Dieu que l'unité et l'essence, sans autre attribut que la perfection, qui est la conséquence de cette unité même. Il s'est quelquefois élevé plus haut que l'un et l'être, et a cherché le bien absolu, dans l'unité toute nue, antérieure à l'essence (1); mais, quoique les alexandrins aient voulu faire de cette étrange doctrine le fondement de leur théodicée, on peut croire que ce n'est dans Platon qu'une hyperbole, et qu'il concevait, sans l'adopter, cette extrême conséquence de la théorie des idées. Il pensait que l'un et l'être, τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν, sont inséparables, même pour la pensée, à moins qu'on ne sorte de l'ordre ontologique; et que cette union intime du premier principe des idées et du premier principe des nombres dans une seule et même essence indivisible, est la preuve et la source de l'identité des nombres et des idées. Mais en laissant de côté cette distinction

(1) *Voyez* le *Parménide* et le VI^e^ livre de la *République*.

de l'un et de l'être qui ne pouvait être admise sérieusement que par l'école d'Alexandrie, cette doctrine de l'un et l'être formant une essence parfaite, supérieur à l'intelligence et à la puissance, n'est-elle pas exprimée plusieurs fois dans Platon? On ne peut le nier. N'est-elle pas une application plus rigoureuse de la dialectique, une conclusion plus exacte du système des idées et des nombres? On doit encore le reconnaître. Si cela est vrai, ne peut-on pas regarder les doctrines de la *République*, où Dieu agit, se meut, connaît le monde, l'aime, le dirige, comme une supposition vraisemblable, et non comme une donnée scientifique? Cette dernière prétention, que je crois mal fondée, pouvait paraître moins étrange à un auditeur de Platon, qui connaissait les ἄγραφα δόγματα, qu'à nous qui n'avons que les dialogues. Platon déclare dans le *Timée* qu'il s'en tient à la vraisemblance (1);

(1) Κατὰ τὸν εἰκοτα λόγον. *Voyez* la traduct. fr., pag. 119.

ne serait-ce pas qu'il apercevait encore quelque chose au-dessus du Dieu des *Lois* et du *Timée*, sans oser l'affirmer expressément, et sans espérer de le faire croire? Il est si vrai qu'il a reconnu lui-même cette tendance de la dialectique, et qu'il a craint d'en accepter sans réserve les conséquences, qu'il serait difficile d'expliquer autrement le *Parménide*. Il en faut dire autant du sixième livre de la *République*. « Les êtres intelligibles, dit Socrate, ne tiennent pas seulement du Bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit pas essence, mais quelque chose de fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance. — Grand Apollon, s'écria Glaucon en plaisantant, voici du merveilleux! — C'est ta faute aussi, reprit Socrate; pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet (1)? » On ne trouve assurément rien d'aussi explicite dans le *Phi-*

(1) *Répub.* 6, trad. fr., pag. 57.

lèbe. Cependant Platon distingue dans ce dialogue plusieurs sortes de biens ; et dans cette énumération, l'intelligence n'a que le troisième rang, et l'âme ou la cause, le quatrième. « Autant que je puis conjecturer, dit Socrate, tu ne t'écarteras guère de la vérité en mettant pour le troisième bien l'intelligence et la sagesse. » Il y a donc quelque chose de plus parfait que l'intelligence la plus parfaite? et l'intelligence parfaite n'est pas le premier intelligible (1) ? Quand Platon parle de Jupiter au commencement du même dialogue, il établit que, puisqu'il est cause, il y a en lui une âme royale, une intelligence royale (2). Voilà presque la trinité alexandrine, les trois *hypostases archiques* de Platon, comme on disait au XVI^e^ siècle : Jupiter d'abord, c'est-à-dire le bien absolu, le premier intelligible ; et puis, outre le premier intelligible, la nature de Dieu enveloppe encore le second et le troisième,

(1) Trad. fr., tom. 2, pag. 465.
(2) *Ib.* pag. 347.

c'est-à-dire le νοῦς et la ψυχή, parce que le bien tout seul est quelque chose d'immuable, et ne saurait être cause. Platon, dans le *Philèbe*, rencontre ces distinctions parmi tant d'autres; il est bien loin de s'y tenir et de les adopter d'une façon définitive; mais s'il est vrai qu'elles se retrouvent en plusieurs endroits des Dialogues, si surtout elles peuvent être considérées comme une conclusion logique, sinon nécessaire, de la méthode dialectique; si plus tard, une école de platoniciens a fait de ces mêmes distinctions le fondement de toute une doctrine, il faut convenir que c'est là un côté remarquable des doctrines platoniciennes, et sur lequel ont dû insister les adversaires et les sectateurs de ces doctrines. Speusippe, après Platon, enseigna ouvertement que l'unité est antérieure à l'essence; mais il est vrai que cette doctrine a chez lui un sens tout différent (1). Je ne veux pas parler de la seconde lettre de Pla-

(1) *Voyez* la courte, mais excellente Monographie de Speusippe, par M. Ravaisson, pag. 18.

ton à Denys, puisque, suivant toutes les probabilités, elle ne remonte pas au temps d'Aristote. « Voici ce qui en est, dit l'auteur de cette lettre en parlant de la nature première : Tout est autour du roi de tout; il est la fin de tout; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du principe second, et ce qui est du troisième ordre est autour du troisième principe (1). »

Aristote, en combattant la théodicée de Platon, ne la pousse pas jusqu'aux dernières conséquences du *Parménide* et du sixième livre de la *République*; car il paraît, comme nous l'avons dit tout à l'heure, que Platon, dans son enseignement oral (les ἄγραφα δόγματα), s'en tenait à l'identité de l'un et de l'être. D'ailleurs, Aristote ne pouvait oublier le *Sophiste*; et quoiqu'il prenne la dialectique à la

(1) Traduct. fr., pag. 59. Consultez l'*Histoire abrégée du platonisme*, que M. Leclerc a mise en tête de ses *Pensées de Platon*.

rigueur, il ne pensait pas, comme l'ont pensé plus tard les alexandrins, que la généralisation pût remonter au delà de l'idée d'essence (1); il admettait donc que le véritable Dieu de la théorie des idées est l'un et l'être, τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν; et lors même que Platon n'eût pas laissé entrevoir cette conséquence de la dialectique, Aristote avait le droit de la tirer pour lui des principes de sa doctrine, et de juger les principes sur la conséquence (2). Il est d'ailleurs fort naturel qu'Aristote ait découvert sur-le-champ le Dieu de Parménide au sommet de la théorie des idées; car le Dieu du douzième livre de la *Métaphysique* est bien plus près du Dieu des Éléates que de celui de Platon, dans le dixième livre des *Lois*. Aussi, n'est-ce pas d'avoir fait de Dieu un principe supérieur à toute action

(1) Aristote déclare même expressément dans la *Mét.*, livre X, c. 2, première phrase, que pour Platon l'unité est une essence. Ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός.

(2) *Voyez* une dissertation de M. A. Jaeques, sur la *Théorie des Idées réfutée* par Aristote.

et à tout mouvement qu'Aristote accuse Platon ; car il ne pouvait le faire sans se combattre lui-même. Mais précisément parce que ce Dieu, dernier produit de la dialectique, est l'unité absolue, le bien absolu, l'essence absolue, et n'est que cela ; précisément parce qu'il est une idée comme tous les autres universaux, et qu'il participe d'autant plus de l'éternité, de l'immobilité et de l'indivisibilité qui forment l'essence des idées, qu'il est le dernier des universaux ; précisément parce qu'à tous ces titres le Dieu de Platon ne diffère presque plus de celui d'Aristote, Aristote se trouve à l'aise pour combattre la théodicée de Platon au moyen de la sienne. Si Dieu est immobile, il ne peut mouvoir qu'à deux conditions : il faut qu'il soit souverainement aimable ; il faut que le monde l'aime et tende vers lui. Si l'on ne trouve dans Platon aucune trace de cette théorie, son Dieu n'est cause motrice ni à titre de force, ni à titre de cause finale ; et Aristote pourra reprocher aux platoniciens de n'avoir pas, à proprement parler, de cause motrice et

de cause finale, ou du moins de n'en parler que par accident, et quand ils sortent de la théorie des idées et des conséquences qu'elle entraîne.

On peut même ajouter que le Dieu inactif d'Aristote est moins un que ce dieu de la dialectique; puisque si l'activité manque à l'un et à l'autre, le dieu du système des idées (ou, pour parler comme les alexandrins, la première hypostase du Dieu de Platon) précède l'intelligence, tandis que le Dieu d'Aristote est intelligent. Cette différence importante se rattache au système des idées; l'intelligence est nécessairement une dualité dans ce système, tandis qu'Aristote, qui n'est pas embarrassé de tout un monde intelligible, objet nécessaire de l'intelligence divine, a pu établir l'identité parfaite du sujet et de l'objet dans la pensée de Dieu, et par conséquent rendre Dieu intelligent, sans rien ôter à son unité.

Je suis bien éloigné de croire que, même en admettant cette explication, Aristote ait raison

contre les platoniciens. Mais au moins, le reproche d'ingratitude, celui d'injustice, d'imprudence, d'ignorance, en un mot l'insoluble difficulté que nous avons signalée plus haut, disparaît, et l'on comprend que tous les arguments d'Aristote sont à la fois une réfutation du système qu'il prête à Platon, et une démonstration du sien. De là vient le caractère polémique de tous les écrits d'Aristote sur la philosophie première.

Ainsi, quand Aristote demande, dans la *Métaphysique*, d'où vient le mouvement dans le monde de Platon, il sait bien que le mouvement vient de l'âme. Mais *il n'est pas permis*, dit-il, à Platon de recourir à cette réponse, car elle est en désaccord avec une autre de ses opinions (1). Aristote ne permettra pas à Platon d'échapper à une difficulté en renonçant, pour le besoin présent, à quelque conséquence

(1) Ἀλλὰ μὲν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν, ἣν οἴεται ἀρχὴν εἶναι ἐνίοτε τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. *Mét.* 12, c. 7.

de sa théorie générale. Tel est l'esprit de toute cette polémique.

Voici une phrase extraite de la célèbre réfutation du système des idées, que l'on retrouve deux fois dans la *Métaphysique*, au premier et au treizième livre : « Quant à ce qui est du mouvement, si le grand et le petit (c'est-à-dire la matière) renferment le mouvement, il est clair que les idées seront en mouvement; sinon, d'où est-il venu (1)? » Il faut rapprocher de cette phrase cet autre passage du premier livre : « Ils ne regardent pas les idées et les principes des idées comme la matière des choses sensibles, ni comme le principe d'où leur vient le mouvement; car ce seraient plutôt, selon eux, des causes d'immobilité et de repos (2). » Dans d'autres passages encore, Aristote fait un reproche à Platon de ce que ni la matière ni les idées ne peuvent produire le mouvement. Et en effet, jamais Platon n'a

(1) *Mét.* I, c. 7, traduct. fr., pag. 173.
(2) *Mét.* I, c. 6, traduct. fr., pag. 154.

songé à considérer la matière ou les idées comme un principe de mouvement; car, suivant lui, la cause première du mouvement doit être cherchée en dehors du monde, et non pas dans les éléments dont il se compose. Mais Aristote, qui admet deux moteurs, l'un intérieur, et c'est l'intelligence, l'autre extérieur au monde, et c'est le moteur immobile ou la cause finale, ayant réduit le Dieu de Platon à ne pouvoir être, comme le sien, que la cause finale du mouvement, reproche à Platon de n'avoir rien, en dedans du monde, qui rende le mouvement possible, par le désir et l'aspiration. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on comprend comment Aristote a pu, en présence des disciples de Platon, dans la ville de Platon, malgré les livres de Platon, lui reprocher de n'avoir pas de cause motrice, et de ne pas employer, comme il convient, la cause finale. « Il en est de même de ceux qui disent que l'unité ou l'être est le bien; ils disent qu'elle est la cause de l'essence (nous avons vu que Platon le dit en effet dans le

sixième livre de la *République*), mais ils ne disent pas qu'elle est la fin pour laquelle les choses sont et deviennent. De sorte qu'il leur arrive en quelque façon de parler à la fois, et de ne pas parler du principe du bien ; car ils n'en parlent pas d'une manière spéciale, mais seulement par accident. » De même quand il dit : « L'objet premier de la volonté est le bien lui-même ; car nous désirons une chose parce que nous la jugeons bonne, plutôt que nous la jugeons telle parce que nous la désirons (1). » Cette distinction, qui revient plusieurs fois, est à ses yeux fort importante ; il en résulte que l'essence de la cause première est sa bonté, et que l'intelligence de cette bonté par le monde est le principe immédiat du mouvement. La bonté de Dieu n'est donc pas chez lui, comme chez les platoniciens, un simple accident de la cause première.

Pour citer encore d'autres phrases fort obscu-

(1) *Mét.* 12, c. 6, traduct. fr., pag. 197.

res que les explications qui précèdent doivent rendre plus intelligibles, en voici une du premier livre, sur laquelle tous les historiens de la philosophie platonicienne se sont exercés. « Il eût paru facile à cette doctrine de démontrer que tout est un (il parle de la doctrine des idées); mais elle n'y parvient pas, car il résulte des raisons qu'on expose, non pas que tout est un, mais que l'unité en soi est tout, si on accorde toutefois qu'elle est tout. Or, cela même, on ne le peut, à moins qu'on ne reconnaisse l'existence du genre universel (1) ». Ce qui résulte de la doctrine des idées, ce n'est pas l'unité du monde ; mais l'existence d'une unité qui seule existe, c'est-à-dire le Dieu de Parménide. Aristote, après avoir établi que c'est là la vraie conséquence de la dialectique, fait ses réserves contre la dialectique, en ajoutant

---

(1) *Mét.* 1, c. 7. Καὶ ὃ δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι, τὸ δεῖξαι, ὅτι ἓν ἅπαντα, οὐ γίγνεται. Τῇ γὰρ ἐκθέσει οὐ γίγνεται πάντα ἕν, ἀλλ' αὐτό τι ἕν, ἂν διδῷ τις πάντα.

qu'il ne reconnaît pas l'existence des universaux. Le Dieu de Platon, dans le *Parménide* et dans la *République*, est l'unité et le bien ; et en cela il ressemble au Dieu d'Aristote ; mais il en diffère en ce qu'il est une essence et de tous les genres le plus élevé, ce qu'Aristote ne pouvait admettre, puisqu'il rejetait l'existence séparée, la réalité ontologique des universaux.

Les nombreuses objections qu'Aristote renouvelle si souvent contre l'un et l'être, sont plutôt dirigées contre le Dieu de la dialectique que contre l'unité pythagoricienne, considérée comme l'un des éléments qui concourent à la formation des nombres idéaux. M. Cousin n'hésite pas à rapporter à Platon la fin d'un chapitre du premier livre de la *Physique*, où Mélissus et Parménide sont seuls nommés ; mais où Aristote discute contre l'identité de l'un et de l'être, et démontre qu'ils ne sauraient être des universaux, à moins qu'on ne prenne séparément l'idée gé-

nérale de l'unité et l'idée générale de l'être (1).

Il me resterait maintenant, pour fortifier mon hypothèse, à montrer comment Aristote, en partant des principes mêmes de la dialectique, réduit Platon à ne reconnaître qu'un Dieu immobile. L'histoire s'est chargée de cette démonstration ; car c'est précisément par les mêmes raisons dont se serait servi Aristote pour réfuter Platon, que les alexandrins se sont efforcés d'établir l'identité de leur théodicée et de celle de Platon : ce n'est que par les conclusions qu'Aristote et les alexandrins diffèrent ; et quoique celles des alexandrins en particulier me paraissent fausses, philosophiquement et historiquement, il y a dans le sixième livre de la *République* et dans le *Parménide* de quoi expliquer leur erreur et celle d'Aristote (2).

---

(1) Rapport à l'Académie des Sciences mor., pag. 227. Arist., *Phys.*, l. I, c. 3.

(2) L'erreur de l'école d'Alexandrie, au sujet du Dieu de Platon, a été partagée depuis par un

Le monde sensible est dans un mouvement perpétuel ; c'est un flux et reflux dans lequel sont emportées à chaque instant les apparences que nous avions cru saisir : « le même homme ne peut passer une seconde fois le même fleuve. » Dans cette guerre éternelle que se livrent entre eux les éléments qui composent le monde, ce qui l'empêche de périr et de retomber dans le chaos et dans la nuit, ce sont les universaux, les idées. Le monde sensible se rattache par elles à un monde supérieur, et il leur doit le peu d'unité et de stabilité qu'il contient. Mêlés à ce tumulte des sensations, entraînés par ce torrent qui ne s'arrête jamais,

---

assez grand nombre de commentateurs, notamment par les platoniciens mystiques du XV^e^ et du XVI^e^ siècle, et par la plupart des écrivains ecclésiastiques. On comprend facilement que ces derniers aient mieux connu les alexandrins que Platon. Ils n'avaient d'ailleurs à combattre les doctrines platoniciennes que sous la forme qu'elles avaient revêtue dans l'école d'Alexandrie.

les esprits vulgaires ne conçoivent que des pensées aussi éphémères, aussi fugitives que les objets qui les ont fait naître ; mais le philosophe qui sent en lui le besoin de connaître, le besoin de posséder une science durable, trouve dans l'énergie de son désir la force de résister à ce courant impétueux des sensations, comme dit Platon dans le *Timée*. Au lieu de se laisser entraîner par elles, il les étudie et les contemple à loisir ; non pas pour les connaître elles-mêmes, mais pour les opposer l'une à l'autre ; pour supprimer par la pensée les différences qui les séparent ; pour les réconcilier en les ramenant à leurs principes communs, et faire sortir ainsi la paix de la guerre, l'unité de la multiplicité, le monde intelligible du monde des sens. Il y a deux sortes d'universaux : les uns sont formés par des divisions et des suppressions arbitraires, au moyen desquelles on arrive à des dénominations générales, pour aider la mémoire et simplifier le langage ; ce sont les universaux des stoïciens, des collections de qualités sensibles, le pro-

duit de l'imagination et de la généralisation; les autres ne sont pas formés au hasard, arbitrairement, et dans le seul but de simplifier l'étude du monde sensible; l'esprit qui s'attache à les former, poussé par le besoin de s'appliquer aux essences véritables, néglige les qualités sensibles, ce qui tombe sous le mouvement et la génération; il ne s'occupe que des attributs vraiment scientifiques qui se reproduisent toujours dans une même espèce, et qui la distinguent de toutes les autres. Les caractères stables qu'il découvre ainsi ne sont pas l'objet même de la science; ils en sont l'origine et la condition; c'est par leur moyen que la pensée s'élève, des caractères spécifiques reconnus et constatés dans chaque individu sensible, à la conception de l'espèce dont ces caractères sont la copie. Ce sont ces espèces, ces genres, ces universaux, qui, par leur réalité et leur stabilité, communiquent quelque unité aux systèmes d'individus dont ils sont les modèles et les archétypes. Entrée par ce moyen dans le monde intelligible, la

pensée ne s'arrête pas à ce premier degré. Les idées, comparées aux individus, sont l'unité et la stabilité même ; mais, comparées entre elles, elles forment encore une multiplicité. Or, tout ce qui est multiple se rapporte à quelque chose de plus simple qui lui est antérieur ; car l'esprit ne peut concevoir que la pluralité existe par elle-même et nécessairement. Il y a donc des idées d'idées ; et il y en aura à l'infini si l'esprit ne forme pas la pensée d'un être tellement simple, qu'il nous devienne impossible de concevoir une généralisation supérieure. Mais d'abord il ne peut pas y avoir des idées d'idées à l'infini ; car il faut en toutes choses un premier et un second ; et si les idées supposent une idée supérieure, il faut bien qu'il y en ait une qui soit supposée par toutes les autres, et ne suppose plus rien, τὸ αὐταρκές, τὸ ἀνυποθετόν. Ensuite, l'esprit peut former, il forme cette conception d'un objet parfaitement un, parfaitement simple, et par conséquent accompli en excellence et en beauté ; il y a donc une progression constante par le moyen de la dia-

lectique, depuis le monde sensible jusqu'au dernier type d'unité et de perfection que peut concevoir la pensée; et s'il en est ainsi, pour déterminer la nature du premier en soi, il n'y a qu'à chercher une conception tellement simple, que toutes les forces de la pensée s'épuiseraient en vain pour la diviser et la généraliser encore.

Quelle est donc cette unité suprême, à laquelle la dialectique doit nécessairement aboutir? Ici l'école d'Alexandrie se divise; la plupart considèrent comme le suprême intelligible cette unité absolue, antérieure à l'essence, du sixième livre de la *République*; d'autres, sur ce motif emprunté à la nature même de la dialectique, que la réalité croît dans la même mesure que la généralité, ne peuvent concevoir que la dernière généralisation possible ne soit pas à la fois ce qu'il y a de plus simple et ce qu'il y a de plus réel; c'est-à-dire l'un et l'être. Mais que l'unité en soi implique l'être, ou qu'elle le surpasse, l'unité en soi, l'unité

absolue, n'en est pas moins, aux yeux de toute l'école d'Alexandrie, le premier intelligible, le premier et le plus grand des Dieux.

C'est là, et là seulement que l'abstraction peut s'arrêter ; parce que c'est là seulement qu'il lui devient impossible d'aller plus loin. On peut tout décomposer par la pensée, hormis l'idée même de l'unité et de la simplicité. Si l'un des attributs de Dieu implique une multiplicité, une dualité quelconque, Dieu n'est pas Dieu, le premier n'est pas le premier, le dialecticien s'est trop hâté de proclamer sa tâche finie : il lui reste encore une généralisation à faire, puisqu'il reste encore une généralisation qui peut être faite.

La dialectique livre aux platoniciens l'unité comme principe suprême, mais l'unité en quelque sorte toute nue. Qu'ils lui attribuent l'éternité, la priorité, la réalité, ils le peuvent, parce que rien de tout cela n'entraîne la multiplicité ; mais qu'ils ne lui accordent ni puis-

sance ni intelligence : quand même les idées que l'intelligence conçoit seraient inséparables quoique distinctes, l'intelligence en acte ne peut figurer à l'esprit cette unité complète, absolue de la dialectique : lors même qu'il n'y a plus qu'un être, il y a dans cet être une double fonction : il connaît, il est connu. Cette unité contient en soi une certaine dualité. Et que dire de la puissance ? Celui qui cause éternellement, quand même les produits de sa puissance n'auraient pas de réalité extérieure et ne seraient que des actes volontaires au dedans de lui, ne peut être conçu comme cause actuelle et pourtant immobile, qu'à condition que l'on conçoive aussi l'éternité et l'immobilité de son acte. Si l'on dit que l'intelligence et l'activité ne sont dans l'unité qu'en puissance, d'abord elles ne sont rien et n'expliquent rien ; et de plus, l'unité qui peut devenir multiple a beau être nécessaire ; elle n'est pas nécessairement l'unité puisqu'elle peut cesser de l'être.

Mais si le Dieu de la dialectique est cette

unité absolue sans intelligence et sans puissance, comment le monde sera-t-il son œuvre? Si Dieu est l'auteur du monde, il est cause; et s'il est cause, il est une force. Si Dieu est une cause première, il est intelligent; et s'il est la cause première du monde, qui est parfait, autant qu'une chose produite peut l'être, l'intelligence de Dieu est parfaite. Ainsi, à ne considérer que la dialectique, Dieu est l'unité sans intelligence et sans puissance; et à considérer la contingence du monde, et la nécessité où nous sommes de le rapporter à une cause, Dieu est intelligent et puissant. Or, qu'est-ce que l'intelligence prise en elle-même, sinon la première dualité, comme l'être en soi, ou l'unité même, est la première unité? Qu'est-ce que la puissance, qui suppose l'être et l'intelligence, sinon le premier ternaire? L'unité, l'intelligence et la puissance sont la triade intelligible, comme le point, la ligne et le plan sont la triade corporelle. Le premier, le second et le troisième intelligibles sont coéternels et consubstantiels; le second procède

du premier, et le troisième de l'un et de l'autre; de tous trois, émane tout ce qui existe. C'est un seul Dieu en trois hypostases.

Unité, intelligence, activité; c'est un seul Dieu, un Dieu simple et unique pour Platon, le δημιουργὸς, le père des dieux : c'est un seul Dieu aussi pour Plotin, mais un dieu triple; et dans ce dieu triple, la perfection complète et achevée n'appartient qu'à l'unité : l'intelligence est une imperfection en lui, la puissance une imperfection. Pour Plotin, le Dieu de l'école d'Élée n'est qu'une fiction; mais c'est une fiction plus grande que la vérité.

Ce serait commettre une erreur fondamentale que de se représenter les alexandrins comme ayant volontairement modifié la théodicée platonicienne. Le génie des alexandrins est de commenter, non d'inventer : s'ils innovent, c'est malgré eux et sans le savoir. Quelquefois, celui qui commente est incapable de suivre son auteur, et il se trompe par ignorance

ou par faiblesse ; quelquefois il le comprend, mais pour l'expliquer, il le développe, et il peut arriver alors ce qui arrive ici aux néoplatoniciens, qu'un développement, même logique, modifie la pensée de l'auteur au point d'en faire une doctrine nouvelle.

Malgré tous leurs efforts pour retrouver dans Platon leurs trois hypostases divines, les alexandrins ont échoué dans cette tentative historique. Il est vrai que la dialectique toute seule ne nous donnerait pas le Dieu de Platon dans toute cette perfection du *Timée* et du dixième livre des *Lois* ; mais dans cette série de généralisations successives par lesquelles l'esprit s'efforce de s'élever jusqu'à Dieu, pourquoi ne s'arrêterait-on que devant l'impossibilité absolue de généraliser encore ? Quand on est arrivé si haut que l'on ne peut déjà plus retrancher à Dieu que des perfections, c'est que la méthode a rempli sa tâche ; et l'on ne peut passer outre sans abandonner la dialectique, dont l'objet est le bien, pour se livrer

à un jeu de l'esprit, qui nous rapproche du néant de tous les pas que nous faisons au delà de la vérité.

Le Dieu de Platon, produit de la dialectique, est l'unité. Mais comme Dieu ne doit pas être seulement l'εἶδος εἰδων, et qu'il est aussi principe et cause, il est une force ; une force nécessaire, puisqu'il est nécessairement une force, et une force excellente et intelligente, puisqu'elle est nécessaire.

Il n'y a rien là que de parfaitement déduit. Platon d'ailleurs n'arrive pas à Dieu uniquement par la méthode dialectique ; il y arrive encore par voie de démonstration, en prenant pour majeure le principe de causalité, et pour mineure, l'observation des réalités contingentes. Il peut, par conséquent, et il doit admettre un Dieu unique, intelligent et puissant, et ce dogme n'est pas hypothétique, mais certain ; car non-seulement il rend compte de ce qui est ; mais il est seul capable d'en rendre compte.

Toutefois, il faut bien en convenir, le système de Platon prête à quelques objections sous ce rapport. Si l'on peut contester que la dialectique ne doive et ne puisse s'arrêter que devant le dernier des universaux, il est incontestable que Dieu est lui-même une idée, et de toutes les idées la première; qu'il doit par conséquent posséder avec plénitude les attributs distinctifs de l'idée : l'éternité, l'unité, *l'immobilité.* Quand Platon traite des idées en général, il déclare qu'elles ne produisent pas elles-mêmes leurs copies, et ne fait aucune réserve pour cette idée suprême qui est en même temps intelligible, intelligente et active : idée immobile comme toutes les idées, et cependant mobile, puisqu'elle est cause de tout mouvement, et que, suivant Platon, la première cause motrice est mue pendant qu'elle meut, et se distingue de toutes les autres précisément parce qu'elle se donne le mouvement à elle-même. Cette difficulté s'est assurément présentée plus d'une fois à l'esprit de Platon, comme un de ces flots dont il parle dans la *Ré-*

publique, et qui menacent à chaque instant de l'engloutir. C'est ce qui explique cette obscure théorie de l'unité antérieure à l'essence, qui semble un retour à la dialectique pure et simple, et dont j'ai montré plus haut les quelques traces, avidement saisies par les alexandrins; et peut-être est-ce pour cela que Platon dit dans le *Timée* qu'il est difficile de découvrir l'auteur et le père du monde; et quand on l'a trouvé, impossible de le faire connaître aux hommes (1).

En résumé, si l'on s'en tient aux faits, il est certain que le Dieu de Platon est une force intelligente; mais il y a des conséquences de la dialectique, qu'il a lui-même entrevues, que l'école d'Alexandrie a développées, et qui ont été la source des objections d'Aristote; ces conséquences tendent à réduire le Dieu de Platon à n'être plus que le Dieu de Parmé-

(1) Plat., le *Timée*, éd. *Stalb.*, pag. 114.

nide, ou le Dieu d'Aristote privé d'intelligence. Or, une fois cette assimilation établie, le Dieu de Platon devient incapable d'opérer le mouvement, si l'on n'admet pas en dehors de lui, comme dans le système d'Aristote, un moteur mobile, le premier ciel.

C'est ainsi qu'on peut dire qu'Aristote et les alexandrins ont entendu la théodicée de Platon de la même manière; et qu'ils ont tiré de ses principes, malgré lui et son école, les mêmes conséquences. Mais Aristote part de ces conclusions pour réfuter la doctrine qu'il impute à Platon; les alexandrins, pour fonder une théologie mystique. Qui a raison entre eux? C'est Platon, qui a compris que si la logique défend de sortir de la ligne droite qui va du premier principe à la dernière conséquence, elle permet de s'arrêter en chemin, quand on s'arrête sans dévier, et que c'est encore au nom d'un principe.

DISCOURS

PRONONCÉ

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,

POUR

L'OUVERTURE DU COURS D'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

Décembre 1839.

MESSIEURS,

Appelé par le choix de M. Cousin à venir ici continuer les travaux de deux habiles professeurs, je n'aborde cette chaire qu'en tremblant. Non pas pour moi, messieurs; car je suis d'une école où l'on apprend avant tout à mettre à ses pieds toute considération personnelle quand il s'agit de la science; mais puis-je ne pas songer que c'est ici, auprès de cette chaire, que les amis des hautes études philosophiques viennent chercher une interprétation fidèle, une critique approfondie des doctrines du passé? et qu'un professeur enfin ne

remplit pas son devoir, s'il ne sait pas faire naître autour de lui l'amour de la science, et propager ses idées ou celles qu'il tient de ses maîtres? Le professeur que je remplace immédiatement dans cette chaire, et qui avait, vous le savez, ces convictions profondes, sans lesquelles il n'y a pas de philosophe, a voulu se consacrer sans réserve à notre chère École normale, à laquelle il appartenait déjà à plus d'un titre. Pour moi, messieurs, si quelque chose me rassure et me soutient, c'est cette pensée, qu'élève du même maître et dévoué aux mêmes doctrines, je vous apporte, avec moins de talent sans doute, le même enseignement et la même foi. Vous connaissez ces doctrines, messieurs; et si je vous les rappelle, c'est que je regarde comme le devoir d'un professeur nouveau d'exprimer hautement, dès le premier jour, son but et ses espérances.

L'école philosophique, à laquelle je fais gloire d'appartenir, ne prend pas l'histoire

pour le récit inutile d'opinions et de systèmes dont il ne reste plus rien ; elle y voit le développement même de l'intelligence humaine, et la manifestation successive de tous les principes et de tous les éléments qui doivent entrer dans la constitution définitive de la science. Elle se prépare, par une observation attentive de la nature humaine, à ces graves études historiques dont elle veut faire sortir de hauts enseignements. Ce n'est qu'après avoir longuement, laborieusement interrogé les faits ; après avoir appliqué la raison aux données de l'expérience, pour arriver, par voie d'induction, aux principes nécessaires de toute réalité et de toute sagesse, qu'elle aborde enfin l'histoire, et cherche dans le passé la confirmation ou la réfutation de ses découvertes. L'œil toujours fixé sur la nature humaine et sur les faits, passant sans relâche de l'observation à l'histoire et de l'histoire à l'observation, elle les contrôle l'une par l'autre ; ou plutôt elle étudie à la fois la nature de l'homme dans le développement de l'humanité, et dans

celui de l'individu. Il y a de l'imprévu dans la succession des faits, et cela tient à la faiblesse et à la frivolité de notre esprit; mais il n'y a pas de hasard; tout est amené, tout s'enchaîne et se tient : celui qui possède le passé est déjà maître d'une partie de l'avenir. La chaîne serait rompue, et il y aurait place dans le monde pour l'inutile, si une époque, si une école avait usé son intelligence à la poursuite de pures chimères. Croyez-le bien, messieurs, quelque vérité se cache toujours sous l'erreur; et l'erreur même ne passe qu'à la faveur de cette vérité. Le propre du sophisme, ce n'est pas d'appuyer l'erreur sur l'erreur, c'est de la confondre avec une vérité. Étudier l'histoire pour tout adopter ou pour tout rejeter serait une égale folie; ce dont il s'agit, dans une histoire sérieuse, c'est de faire la part du bien et celle du mal, d'adopter l'un et de rejeter l'autre; en un mot, c'est d'être éclectique. Le principe de l'éclectisme est donc qu'il n'y a rien d'absolument faux dans l'histoire; qu'il n'y a pas d'époque, pas d'école absolument perdue

pour le progrès. Sa condition, la condition inévitable de cette méthode accusée de syncrétisme, c'est de partir d'un système et d'appliquer à tout la critique la plus sévère et la plus scrupuleuse. C'est ainsi que se trouvent réconciliées l'expérience, la raison et l'autorité ; et que le culte du passé et le respect de la tradition cessent d'être incompatibles avec l'indépendance philosophique.

Quelle est donc pour nous la doctrine au nom de laquelle nous jugeons l'histoire, et que nous donnons à son tour à juger à l'histoire ? Messieurs, quand on fait profession de ne méconnaître aucun des éléments réels de la nature humaine, quand on emprunte à chaque école exclusive le principe qui lui appartient et par lequel elle a vécu, on ne peut faire à tous ces éléments, à tous ces principes, une part égale. L'unité dans la multiplicité, c'est l'ordre. C'est ainsi, messieurs, que loin de nier l'expérience, nous en faisons notre point de départ ; et nous déclarons que tout système,

fût-il vrai, qui n'a point sa base dans l'observation, n'est qu'une hypothèse en dehors de la science; mais l'expérience est pour nous un moyen et non un but; à côté d'elle, au-dessus d'elle, nous plaçons la raison; ce qui change, ce qui passe, n'est qu'un degré pour s'élever à l'éternel, au nécessaire, seul objet de la philosophie. Nous admettons le corps, mais pour en faire l'esclave de l'esprit; nous étudions, nous proclamons les premiers l'influence de la matière sur l'intelligence, et de la sensibilité sur la volonté, mais pour revendiquer tout aussitôt les droits imprescriptibles de la pensée et de la liberté humaine. Nous confessons que le désir du bonheur est naturel à l'homme, et nous ne cherchons pas à l'étouffer; mais nous aspirons à le régler au nom d'un principe bien autrement puissant et sacré, le principe du devoir. Admettant la supériorité de l'esprit sur la matière, proclamant le principe du devoir et le libre arbitre, il est de toute nécessité que nous confessions aussi un Dieu qui est l'intelligence, la puissance et la bonté sans

limites ; une providence qui gouverne le monde, et maintient partout les lois de la justice absolue. Heureux de vivre dans un pays et dans un temps où les droits de l'intelligence sont reconnus pour les plus sacrés de tous, nous appelons de nos vœux la diffusion des lumières qui doit rendre plus général et plus complet le bienfait d'une constitution libérale ! Répandre partout les lumières, inspirer à tous l'amour du bien, faire triompher l'esprit religieux et philosophique de l'indifférence et du scepticisme, ce sont là, messieurs, nos plus chères espérances. Dans les sciences, dans les arts, dans la pratique, c'est de là, et de là seulement, que nous attendons le progrès.

Je devais, messieurs, conformément au titre de cette chaire, étudier avec vous quelqu'un des grands systèmes de l'antiquité. J'ai choisi celui de Platon. Mes études jusqu'à ce jour, et le nom même de l'illustre maître que je remplace, m'indiquaient le choix que j'ai fait. Je retrouverai ainsi, messieurs, à la

suite de Platon, toutes ces généreuses doctrines que j'ai apprises à l'école de M. Cousin, que tous ses élèves ont embrassées avec ferveur, et que j'ai tant à cœur de propager à mon tour dans la mesure de mes forces. Pendant que sa santé, consumée au service de la science, le tient encore éloigné de cette chaire qu'il a illustrée, et où l'attendent de nouveaux triomphes, je vous apporterai du moins comme un écho affaibli des leçons que j'en ai reçues.

J'ai dessein d'aborder dès cette première leçon le sujet même de ce cours, et, en vous traçant un tableau rapide de la philosophie de Platon, de vous montrer l'esprit général de sa doctrine, et l'ensemble des questions que nous étudierons ensuite une à une. Je vous invite en quelque sorte à reconnaître d'avance le monde où je veux vous introduire. Le monde de Platon, messieurs, c'est presque l'antiquité tout entière : car il s'est approprié les systèmes de ses devanciers, et l'impulsion qu'il a don-

née lui-même à la science, ne finit pas avec la Grèce. C'est un spectacle qu'il est beau de se donner à soi-même, que de voir Platon et Aristote étudier en véritables éclectiques les systèmes de leurs devanciers. Déjà, dans ces temps reculés, l'histoire n'était pas muette; elle était le premier pas, la première condition de la science; elle avait sa philosophie. Les systèmes qui se succédaient, qui se combattaient, qui triomphaient l'un de l'autre, n'étaient pas pris pour de vaines chimères, mais pour d'heureuses tentatives qui mettaient au jour des principes isolés, éléments d'une science complète, dont la formation était réservée à l'avenir. Platon savait, messieurs, que dans le monde des idées comme dans celui de l'être, rien ne périt, tout se transforme; tout marche au progrès sous des lois constantes. Celui qui abdique sa raison pour se soumettre à l'autorité du passé, et celui qui, rejetant le passé, veut marcher en avant sans rien laisser derrière lui, sont également éloignés de la vraie sagesse.

Le maître de Platon, c'est Socrate; mais avant d'entendre Socrate, Platon avait appris de Cratyle la philosophie ionienne; il étudia plus tard les pythagoriciens et les éléates. Quand on lit ces admirables dialogues, remplis à la fois de tant de simplicité et de tant de noblesse, et dans lesquels respire toute la grâce de l'âme de Platon, tout son amour du beau et du bien, on retrouve à chaque pas les traces de ses études historiques. C'est Pythagore, c'est Héraclite, c'est Socrate; mais toujours et par-dessus tout, c'est Platon. La substance de l'école ionienne, l'être et l'unité de Pythagore et de Parménide, le Dieu d'Empédocle; tous ces principes se retrouvent dans son système, mais conciliés, agrandis, développés; et la sage influence de Socrate, qui se fait partout sentir, donne à l'ensemble de sa philosophie un caractère profondément humain et psychologique.

Le point de départ de la philosophie de Platon, c'est l'observation des faits; son objet,

ce sont les idées, c'est-à-dire, les universaux, les lois; sa méthode, c'est la dialectique. Des deux grandes écoles qui l'avaient précédé, l'une, école de physiciens, donnait tout aux sens et à l'expérience; l'autre était composée de géomètres qui ne croyaient qu'à la raison. Tandis que, tout occupés des rapports des choses, les rationalistes oubliaient les choses elles-mêmes, une étude plus approfondie des phénomènes conduisait les sensualistes de l'école d'Ionie à les mépriser également. Ainsi Pythagore les négligeait pour les nombres, qui sont leurs lois; Thalès, pour la substance, qui était à ses yeux leur origine et leur cause; Cratyle, le maître de Platon, prétendait même qu'on ne peut ni nommer ni désigner les individus, tant leur existence est éphémère, et que l'identité et la durée n'appartiennent qu'à ce fond commun, d'où sortent sans cesse et où rentrent les phénomènes et les individus. Platon ne nie pas l'existence des individus et des phénomènes; mais il cherche l'objet de la science; et si la science

est durable, il faut bien que son objet le soit aussi.

Or quel est, messieurs, le caractère du monde tel que nous le connaissons par nos facultés expérimentales? Y a-t-il, dans ces apparences qui nous frappent, quelque chose qui existe par soi-même? quelque chose qui dure, qui persiste? ou ne sont-elles pas au contraire emportées aussitôt, avant que l'esprit se soit appliqué à les connaître? s'il les connaît, elles n'existent déjà plus; et il n'en reste rien, qu'un souvenir. La science, messieurs, ce n'est pas la connaissance de ce qui passe, et ne revient plus; son objet est l'être, non le paraître. Elle étudie le phénomène sans doute, mais parce qu'il conduit à la loi; elle s'occupe des individus, mais pour parvenir aux universaux. Au sein de cette multiplicité, dans cette variété infinie, dans cette succession dont chaque terme est emporté aussitôt et disparaît pour jamais, la science découvre des rapports, des analogies, des ressemblances; elle abstrait

d'abord, puis elle généralise, et, la raison intervenant, elle s'élève à la conception des lois qui régissent les indívidus. Quand elle a séparé de l'individu ce qui n'appartient pas à lui seul et ne périt pas avec lui; ce qui persiste, ce qui dure, l'essence, le général, la loi; non-seulement elle s'applique à un objet plus digne d'elle, et se repose enfin dans la conception du réel; mais la pensée, grâce à ce nouvel objet qu'elle contemple, connaît les individus eux-mêmes, d'une façon plus approfondie et plus complète; elle les sépare et les réunit dans un ordre méthodique; elle discerne sans effort ce qui fait l'essence de chacun; elle les définit. Ainsi, quoique partie de l'étude des individus, l'intelligence ne les connaît véritablement que quand, après s'être élevée par leur moyen jusqu'à la conception des idées, elle redescend jusqu'à eux, par une méthode opposée. Que sont donc ces idées, que sont ces lois, comparées aux individus? Les individus existent, l'expérience de chaque instant nous l'atteste; mais les idées

n'existent-elles pas aussi? Ne sont-elles que le produit d'une opération de notre esprit, des êtres de raison, une pure abstraction logique? ou n'est-ce pas en elles que réside surtout le caractère de l'existence réelle? Qu'est-ce donc, messieurs, qu'un être de raison qui possède en lui cette vertu, que quand une fois nous l'avons formé, il échappe à notre puissance? Qu'est-ce qu'une pure abstraction, à laquelle nous attribuons tant de force que nous l'appelons une loi, et que nous sommes profondément convaincus qu'elle ne pourrait cesser d'être, ni être autrement, sans que le monde fût bouleversé? Le phénomène au contraire, l'individu est contingent de sa nature; quelque grand qu'il soit, il pouvait être ou n'être pas; le monde n'en marche pas moins. La méthode de la dialectique, qui nous livre les idées, s'appuie sur l'abstraction et la généralisation; mais les idées une fois connues, nous sentons qu'elles existent par elles-mêmes, et les individus à cause des idées. La dialectique d'ailleurs n'est pas une opération d'arithmé-

tique qui fasse un tout avec des éléments épars. Le caractère que notre raison attribue aux idées aussitôt qu'elle les conçoit, leur appartient en propre, et ne se communique pas aux individus. C'est leur essence d'universaux; c'est par là qu'elles se ressemblent; ce qui les distingue l'une de l'autre devient au contraire, dans chaque classe, l'essence des individus. Or, le caractère commun des idées, messieurs, c'est précisément la stabilité, la nécessité, l'unité. La nature qui se joue des espèces conserve les universaux; pendant qu'elle fait naître et mourir des millions d'individus, elle n'est attentive qu'à la conservation du genre. Il semble que la conservation du genre soit l'unique fonction qu'elle assigne à chaque individu. Voyez les animaux et les plantes; ils croissent et se développent, jusqu'au moment de se reproduire; la fécondité est le signal du dépérissement.

Que conclure de tout cela, messieurs? que le véritable objet de la science, c'est la loi, et

non le phénomène; ce sont les idées, et non les individus; que si la pensée aspire pour elle-même à quelque stabilité, il faut qu'elle s'applique à ce qui est stable et permanent, à la loi, aux universaux; qu'il n'y a hors de là qu'un flux et reflux perpétuel où l'intelligence s'égare; et que c'est en s'appliquant à les connaître, qu'on s'étend par la pensée au delà du présent qui nous engloutit.

Les idées, messieurs, sont donc les objets propres de la pensée. Elles existent avant les individus, puisque le premier individu en naissant appartient à son espèce; elles sont immuables, éternelles; il n'y en a qu'une pour chaque genre. Elles sont la durée, l'unité, l'immobilité, au sein de cette multiplicité infinie, et de ce mouvement sans repos qui n'existe que par elles, qui n'est connu, qui n'est nommé que par elles.

Messieurs, si le monde des sens n'est qu'une ombre, si la réalité appartient à ce monde su-

périeur dont l'autre n'est que la copie, que fera le philosophe? Épuisera-t-il l'effort de sa pensée à la considération de ces vaines ombres, ou bien doit-il s'élever jusqu'à la conception de leurs modèles? Celui qui n'est attentif qu'aux phénomènes, et ne recherche que le plaisir des sens, sans rien soupçonner au delà, en quoi diffère-t-il de la brute, occupée comme lui au service du corps; et pourquoi une étincelle de la raison brille-t-elle au fond de son âme? La foule cependant agit ainsi; et pendant que les philosophes contemplent d'autres objets, et ouvrent les yeux à la véritable lumière, elle traite de chimères leurs spéculations, que sa pensée ne saurait atteindre, et les laisse s'enivrer d'un bonheur qu'elle croit imaginaire. Elle ressemble, dit Platon, à des hommes enchaînés au fond d'une caverne depuis l'instant de leur naissance; garrottés et immobiles, ils ne savent pas d'où vient le faible jour qui leur luit; et quand, l'œil fixé sur le fond de la caverne, ils voient s'y dessiner les ombres indistinctes des objets qui passent au-

dessus de leur tête, ils appellent ce crépuscule le jour, et ces vaines ombres, des réalités. Alors, si quelqu'un parmi eux, se dégageant de ses liens, et s'élevant jusqu'à l'entrée de la caverne, découvre enfin la vraie lumière du ciel, et le monde et la nature et la vie, ceux qui restent paisiblement enchaînés, et qui chérissent leur prison qui est à leurs yeux le monde, traitent ses récits de mensonge et sa sagesse de folie. C'est ainsi pourtant que le philosophe connaît la science, et entre en possession de la réalité, parce qu'il contemple les idées, dont le reste n'est que la copie ; et que, suivant l'aimable expression de Platon, il sent croître ses ailes, pour s'élever du monde des sens, périssable et passager, au monde des idées éternelles.

Telle est donc, messieurs, la méthode de Platon. Loin de nier le monde sensible et l'autorité du témoignage des sens, il admet ce témoignage ; et c'est l'observation qui lui fournit son point de départ. Mais il est vrai qu'il n'est

attentif au témoignage des sens et de la conscience, que pour arriver plus vite aux conceptions de la pure raison ; il met la raison si fort au-dessus des sens, et préfère si ouvertement les objets qu'elle contemple à ceux que l'expérience nous fait connaître, qu'on voit bien que la matière n'est pour lui qu'une condition qu'il faut subir, et notre corps un esclave qu'il faut dompter.

Ce sont là, messieurs, les caractères des idées considérées dans leur essence ; mais où sont-elles enfin ces idées éternelles, que le monde nous retrace sans les contenir ? Sont-elles des substances qui existent par elles-mêmes ? ou bien, comme les idées de Malebranche, résident-elles dans le sein de Dieu, dont elles sont les perfections mêmes, et qui, les contemplant de toute éternité, les réalise dans le monde créé, autant que la nature des choses le permet, quand il fait le monde à son image ?

Les idées sont l'objet propre de l'intelli-

gence, ou, pour emprunter à Platon son langage, elles sont l'intelligible en soi; c'est-à-dire qu'elles ont pour caractère d'être conçues par la pensée. Le caractère des idées, considérées comme intelligibles, n'est pas de pouvoir être conçues, mais d'être conçues actuellement. Qu'est-ce en effet, messieurs, que la chose pensée, sans l'esprit qui pense? Il y a donc une intelligence qui connaît les idées, et si les idées sont éternellement en acte, cette intelligence est éternelle, et de toute éternité elle les connaît. Pour nous, à force d'efforts, nous arrivons à les soupçonner; mais si elles sont intelligibles de leur nature, ne faut-il pas qu'il y ait un esprit assez puissant pour les comprendre sans restriction, pour les connaître comme nous connaissons nos propres actes par la conscience, et pénétrer, sans effort comme sans réserve, jusqu'au fond de leur essence la plus intime?

Une doctrine philosophique doit rendre raison de tout ce qui est. La philosophie recher-

che les causes et les principes. Sa tâche est d'expliquer le monde ; et, quoique le monde sensible occupe le dernier rang dans l'échelle des êtres, s'il n'est pas un pur néant, il a une cause ; cette cause, il faut la trouver. La méthode de Platon, qui n'est autre que la dialectique, nous apprend à rapporter le monde sensible au monde idéal, comme une copie à son modèle. C'est avoir fait beaucoup, sans doute ; mais qu'est-ce que le modèle sans l'ouvrier ? Lors même que les idées, qui sont des essences éternelles, existeraient à part en dehors du monde sensible, et ne seraient pas, comme elles le sont, les formes de la pensée divine, comment pourraient-elles produire elles-mêmes leur propre image ? Les idées ne sont pas des forces, elles ne sauraient être des causes ; immobiles, éternelles, comment auraient-elles produit le mouvement et la vie ? S'il faut des causes pour les phénomènes et les individus, n'en faut-il pas aussi pour les universaux et pour les lois ? A moins qu'on ne s'arrête à ce premier degré, et que l'esprit,

satisfait de cet effort, ne prenne les idées pour ces premiers principes au delà desquels il n'y en a plus. — Mais quoi ! le monde n'est-il pas plein d'harmonie ? Et si chaque genre a son principe séparé, et qu'au-dessus de ce principe il n'y ait pas une intelligence unique, une puissance unique, d'où vient cet accord de toutes les parties de l'univers qui conspirent ensemble à un but commun ? S'il y a des principes et des conséquences, il faut bien qu'il y ait un premier principe ; mais un seul est nécessaire, il n'y en a donc qu'un seul ; car la philosophie ne vit pas d'hypothèses, et elle n'affirme rien dont elle ne soit assurée. L'être qui existe par lui-même, si un pareil être existe, a nécessairement la plénitude de l'être ; il n'est pas parfait, comme les idées, relativement à la classe dont il est le type ; il est parfait d'une façon absolue ; car toute imperfection, tout défaut est un non-être. La méthode dialectique qui a ramené chaque classe à l'unité par le moyen de l'idée, aspire à une généralisation plus haute. Ces mêmes idées, qui sont uni-

ques pour chaque genre, prises comme individus, et considérées toutes ensemble, sont encore une pluralité. Tant qu'il reste quelque multiplicité dans l'objet de nos conceptions, la dialectique n'a pas achevé sa tâche. Le doute reste, l'inquiétude subsiste, l'esprit ne sent pas cette sécurité parfaite qu'il éprouve quand sa curiosité sur un point est assouvie, et que, de cause en cause, de principe en principe, il est arrivé à la raison dernière, sur laquelle tout le reste repose, et qui, se suffisant à elle-même, ne repose plus sur rien. C'est à l'unité et à la perfection absolue, c'est à l'être qui existe par lui-même, et par lequel existent l'être, le mouvement et la vie; c'est à Dieu que notre raison aspire, et que la dialectique nous conduit.

Le Dieu de Platon est à la fois l'ouvrier qui a fait le monde, et la providence qui le conserve. Dieu est l'être nécessaire, il possède la plénitude de l'être; il est la cause première, c'est-à-dire qu'il agit de lui-même par sa pro-

pre vertu, qu'il ne tient de personne sa puissance, et que toute puissance procède de lui; il est l'intelligence parfaite, et il conçoit éternellement l'objet le plus parfait de la pensée; car il n'y a qu'une cause intelligente qui puisse être cause première, c'est-à-dire qui agisse parce qu'elle veut agir; enfin il est le bien du monde, car une cause intelligente n'agit que pour un motif, et si ce motif n'est pas Dieu lui-même, Dieu n'est donc pas la cause première.

Messieurs, il y avait pourtant dans le système de Platon une limite à la perfection et à la puissance de Dieu. Platon avait bien démontré que Dieu est la perfection infinie; mais l'idée même de la perfection infinie, à laquelle nous ne pouvons nous élever qu'en concevant l'absence de toute négation ou de tout mal, n'était pas suffisamment claire à ses yeux. Certes, on ne peut pas dire que Platon admette deux principes; car une de ses plus grandes gloires est d'avoir démontré la par-

faite unité du monde, qui prouve invinciblement l'unité absolue de Dieu. Mais tout en proclamant une cause unique, il admet quelque chose que cette cause n'a point produit : la matière ; et pour lui, messieurs, la matière ce n'est pas le corps, c'est ce quelque chose qui ne peut être nommé, qui n'a point de forme, mais qui est susceptible d'en recevoir ; c'est le sujet d'inhérence, comme nous disons en métaphysique, auquel appartiennent les essences et les qualités. Le Dieu des chrétiens, notre Dieu, n'est pas seulement l'auteur de la forme ; il est le créateur de la substance : nous disons qu'il a fait le monde de rien, pour signifier qu'il est le seul être nécessaire, le seul qui tienne son existence de lui-même. Mais le Dieu de Platon ne donne au monde que sa forme ; la substance du monde n'a pas de cause, et, quoique distincte de Dieu, elle existe sans lui. Il faut au sculpteur un modèle et un bloc de marbre ; il faut au Dieu de Platon, outre ses idées éternelles, qui sont le modèle du monde, la matière, qu'il façonne

à l'image des idées. Il est l'artisan et l'ouvrier du monde ; il en est le roi, le père et la providence ; il n'en est pas le créateur.

Dès qu'il y a dans le monde un principe qui ne vient pas de Dieu, il y a deux êtres nécessaires, et l'absolue perfection de Dieu ne peut plus se concevoir. La lutte n'est pas seulement dans le monde entre les contraires ; mais en dehors du monde, entre Dieu, qui en est la cause, et ce quelque chose qui ne vient pas de Dieu et qui est un des éléments du monde. Quand il parle de la matière, Platon n'emploie que des négations et des métaphores ; c'est l'imperfection en soi, c'est le mal, c'est le néant. Mais il a beau l'appeler le néant ; c'est le néant en effet, parce qu'il n'a pas de forme et de nom ; mais c'est quelque chose enfin, puisque c'est l'objet auquel s'applique la toute-puissance ; et que Dieu, pour dompter la matière, est obligé de lutter contre elle. Platon l'appelle aussi quelquefois la fatalité ; et c'est là, messieurs, son véritable nom. Ne pouvant

considérer Dieu comme la cause du mal, Platon lui cherche une cause qui ne remonte pas à Dieu, et l'attribue à la matière comme à sa source. Le mal moral a son origine dans la liberté humaine; et, comme le dit Platon dans la République, on est responsable de son choix; Dieu est innocent. Mais, pour expliquer le mal physique, il était réduit à admettre que, dans sa lutte contre la matière, Dieu rencontre parfois des obstacles qu'il ne peut vaincre; c'est ainsi qu'il oppose la fatalité à l'intelligence, c'est-à-dire la matière à Dieu. — Grâce au progrès de toutes les sciences, nous savons aujourd'hui qu'il n'y a que la providence, et que la fatalité n'existe pas; nous savons que la toute-puissance ne peut rencontrer d'obstacles; et, quand ses desseins nous échappent, et que nous ne pouvons pénétrer ses lois, nous parlons de l'ignorance humaine, et non de la matière et de la fatalité, ces dieux aveugles que les sages du paganisme admettaient encore. Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, ni d'autres forces que la sienne, et celles qui viennent de lui.

Un Dieu unique, éternel et toujours en acte ; une intelligence sans limite, à laquelle rien de ce qui est n'est étranger, contemplant sans cesse les idées, qui sont les formes mêmes de la pensée divine et les lois immuables de l'univers ; une puissance sans borne, car tout ce qui est, est son ouvrage, et la substance qu'elle façonne, et qui sans elle ne serait rien, est la seule chose qu'elle n'ait pas produite : tel est le dieu de Platon ; une puissance infinie au service d'une sagesse infinie. Ce dieu n'est pas une hypothèse ; c'est le produit légitime et nécessaire de la dialectique, comme les idées, comme la doctrine entière de Platon.

Dieu, les idées, la matière ; c'est de là que le monde doit sortir. L'ouvrier, l'œil fixé sur son modèle, façonne la substance, et produit le monde sensible, à l'image de ce monde idéal qu'il contemple au dedans de lui. Le monde est un, puisqu'il n'y a qu'un modèle et qu'un ouvrier ; de tous les êtres qui ont pris

naissance, il est le meilleur, puisqu'il est le produit de l'ouvrier le plus parfait, et la copie du modèle le plus beau. Si la perfection absolue réside dans l'unité absolue, la beauté du monde qui, par sa nature, est multiple et divers, consiste à participer autant que possible à l'unité : c'est ainsi que tout est produit suivant des lois constantes ; non-seulement tous les genres se rapportent à une idée, mais les idées entre elles sont analogues, sinon semblables; il y a harmonie entre les individus dans un genre, entre les genres dans le monde ; Dieu est un et simple ; et son action est une, et conforme aux lois de la proportion et de l'harmonie. Le monde des idées, et le monde des sens, le ciel et la terre, les animaux et les plantes, l'homme qui est à lui seul un petit monde, tout est soumis à des lois analogues ; et tous ces systèmes divers, gouvernés au dedans par des lois semblables, forment le grand système dont Dieu est le centre, et concourent ensemble à l'harmonie universelle. La nature n'est pas un être inanimé que Dieu a fait en se

jouant, et qui n'a d'autre rapport avec lui que celui de l'œuvre à l'ouvrier; c'est un être animé et vivant; tout vit, tout respire, tout a une âme, le monde, les astres, qui sont des dieux, l'homme qui est aussi un dieu, puisqu'il est capable de comprendre les idées et de faire le bien. Tout a une âme pour connaître et pour aimer le père et la providence du monde. Unité, intelligence, harmonie, voilà le monde de Platon.

Ce qui fait la grandeur de la théologie de Platon, c'est que son Dieu est une véritable cause première, c'est-à-dire une cause intelligente et libre, qui connaît son œuvre, et la produit parce qu'elle veut la produire. Il y a encore loin du Dieu de Platon à celui des chrétiens; mais combien il dépasse toutes les philosophies purement humaines! On a pu mettre plus de rigueur dans l'exposition, mais personne n'a pénétré plus avant dans les profondeurs de la nature divine. Un dieu qui ne peut penser au monde sans déchoir, ni le mouvoir

volontairement sans souffrir ; un dieu qui produit le monde et l'abandonne après l'avoir produit, comme si la durée ne devait pas avoir une cause, aussi bien que l'existence ; ou bien encore un dieu tout-puissant, une providence du sein de laquelle toute existence émane, mais qui ne peut ni ne pas produire, ni produire autrement qu'elle produit : voilà ce que les successeurs de Platon ont fait de son Dieu. Mais lui, en véritable disciple de Socrate, il part de l'observation de la nature humaine, pour s'élever jusqu'à la nature divine ; et comme Dieu, ainsi qu'il le proclame, a fait l'homme à son image, c'est dans cette image affaiblie qu'il cherche à retrouver la beauté du modèle. Son Dieu connaît le monde, il s'en occupe, il le dirige, et n'en est que plus grand ; l'activité qu'il déploie pour former le monde, c'est la nôtre, moins ses limites ; s'il ne conçoit pas, comme le Dieu de Leibnitz, tous les mondes possibles, il a pourtant la liberté du choix, car il réfléchit en produisant ; et si le monde qu'il produit est le meilleur des mondes

possibles, c'est que l'être parfait ne peut concevoir d'envie.

Platon, l'élève de Socrate, ne pouvait oublier le γνωθὶ σεαυτόν. Et c'est en effet par une étude attentive de l'intelligence humaine qu'il arrive à distinguer, comme nous l'avons vu, la science de l'opinion, et les idées, seul objet de la science, des êtres sensibles, que l'opinion nous fait connaître. Lorsqu'il veut étudier le gouvernement de Dieu dans le monde, pour en conclure le plan de la république, il considère tour à tour et le monde et l'homme, composés des mêmes éléments et soumis aux mêmes lois. Il voyait dans l'homme, comme dans le monde, comme dans l'état, un principe supérieur, l'esprit, la raison, qui rattache la nature de l'homme à celle de Dieu, et nous rend capables de connaître les idées, de comprendre le plan de l'univers, et de conformer notre conduite à cette harmonie que nous y voyons régner. Au-dessous de l'esprit immortel, comme un intermédiaire entre l'es-

prit et le corps, il mettait l'âme, avec deux parties distinctes : l'une noble et généreuse, qui nous inspire le courage, et nous donne la force, et que les dieux ont placée dans la poitrine, siége des passions héroïques ; l'autre, pleine d'affections violentes et fatales, que les dieux ont étendue entre le diaphragme et le nombril comme dans un râtelier où le corps pût trouver sa nourriture, et qu'ils y ont attachée comme une bête féroce, qu'il est pourtant nécessaire de nourrir, pour que la race mortelle subsiste. C'est là qu'est le plaisir, le plus grand appât du mal, puis la douleur qui fait fuir le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable, l'espérance facile à séduire, et l'amour qui ose tout ; l'amour des sens, messieurs ; cet amour grossier qui a le corps pour objet, et qui dégrade ceux qui s'y livrent. Ce n'est pas le noble et poétique amour du *Phèdre* et du *Banquet*, l'amour platonique qui s'attache à la beauté visible parce qu'elle est une faible image de l'éternelle beauté, et qui rappelle aux âmes

déchues leurs pensées d'autrefois, quand elles se nourrissaient d'intelligence et de science sans mélange, et qu'elles voyaient face à face l'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, qui ne peut être contemplée que par la raison. La théorie de la réminiscence et de l'amour platonique ne peut être séparée de la théorie des idées. Platon est toujours le même soit qu'il explique les principes du monde ou qu'il dévoile les puissances de l'esprit humain; c'est partout la même philosophie, et partout aussi le même souffle poétique.

Aristote, qui fut à la fois le plus grand disciple et le plus grand adversaire de Platon, et qu'on ne doit pas moins admirer pour la sagacité qu'il apporte dans la réfutation des doctrines de son maître que pour la profondeur avec laquelle il se les est appropriées, pour la plupart, en les modifiant et en les transformant; Aristote a eu raison sur beaucoup de points dans sa polémique, et pourtant, si j'ose le dire, le progrès qu'il a accompli consiste

plutôt dans le perfectionnement de la forme philosophique et dans une étude plus approfondie des procédés et des lois de l'intelligence humaine que dans la solution des problèmes métaphysiques sur les éléments et les causes du monde. Il triomphe aisément du côté pythagoricien de la philosophie de son maître; cette apparente rigueur des formules géométriques, cette simplicité et cette régularité des lois qui régissent les nombres, les phénomènes négligés pour leurs rapports, et le monde des sens pour celui de la raison; le respect du passé, l'esprit religieux, une morale austère, tout cela avait séduit Platon, et l'avait conduit peu à peu, non-seulement à adopter les formes de l'école italique, mais à confondre en apparence le système des nombres et celui des idées. Toutes ces formules, empruntées à un autre ordre de sciences et à des sciences abstraites, au lieu d'apporter plus de clarté et de rigueur dans l'expression de la science, ajoutent la difficulté de les pénétrer à celle de comprendre les idées qu'elles enveloppent, occupent trop

exclusivement la pensée des rapports et de leurs signes, et donnent à la philosophie une apparence chimérique, qui n'est pas toujours une simple apparence. Nous trouvons aujourd'hui qu'Aristote triomphe avec excès de cet appareil numérique, éloignés que nous sommes de cette grande école d'Italie qui florissait encore de son temps, et qui s'était fortifiée par l'adoption de la plupart des idées platoniciennes. Quoique sur tous ces points la raison soit évidemment de son côté, ce n'est pas là ce qui nous frappe dans ses discussions ; ce ne sont pas non plus les efforts qu'il a tentés contre la théodicée de son maître, lorsque, pour établir son Dieu dans un repos absolu, il ne lui laisse que l'essence immuable du Dieu de Platon, et refuse d'y joindre cette notion d'une force qui se développe éternellement elle-même dans une série non interrompue d'actions uniformes. Mais il attaque véritablement le côté faible de la philosophie de Platon, quand il critique ses doctrines sur la matière et sur la formation du monde. Ce n'est pas

qu'il ait été plus heureux lui-même dans la théorie qu'il a substituée à celle de Platon ; mais ce qui prouve qu'il a compris où était le mal, ce sont, d'une part, les efforts infructueux qu'il a faits pour réduire la matière éternelle à une existence purement logique, et, de l'autre, ses attaques sans cesse renouvelées contre la doctrine de la participation, par laquelle Platon voulait expliquer les liens qui unissent la substance d'un être à ses qualités.

Il n'en reste pas moins à la gloire de Platon une série d'inductions qui s'étendent depuis la nature humaine et le monde des sens jusqu'aux idées intelligibles et à l'intelligence suprême. Les individus, non pas niés, mais rapportés à leurs lois, qui seules sont l'objet de la science ; toutes les lois de la nature analogues entre elles et formant, par l'exacte proportion de leurs développements, un système général plein d'harmonie ; au-dessus de ces lois, le Dieu dont la volonté intelligente et libre fait toute leur stabilité ; la perfection, éter-

nellement en acte, considérée comme principe suprême; l'intelligence humaine, appelée à secouer le joug de la matière et à ne contempler que le beau et le bien dans leur essence; quel système, messieurs! Et quel est le génie qui a trouvé ou deviné toutes ces choses quatre siècles avant le christianisme!

Cette philosophie est toute morale; car elle fait tout dépendre de l'intelligence et de la liberté. Platon n'est pas moins grand dans la morale et dans la politique, qui ne sont que les applications et les conséquences de toute sa doctrine.

Puisque l'homme est un petit monde, et qu'il trouve en lui les mêmes éléments dont le monde est formé, que peut-il faire, sinon d'établir en lui les mêmes lois qui gouvernent le reste du monde, et de se conformer en cela à la volonté de Dieu? Appliquer sa pensée à la contemplation des idées, aspirer à Dieu qui est la perfection même, l'aimer, c'est-à-dire ai-

mer le bien, dompter les passions, faire taire les sens, n'est-ce pas là la règle du philosophe? L'état, car pour les anciens, et surtout pour Platon, l'homme est avant tout citoyen, l'état, formé des mêmes éléments, est soumis aux mêmes lois. La doctrine de Platon ne tend pas à isoler, mais à réunir; c'est l'humanité, c'est la cité qui l'occupe : l'homme n'est rien. Il faut que l'état soit un. Mais là où se rencontre le multiple, l'unité n'est pas le produit de l'égalité radicale et absolue; elle résulte de l'unité de la volonté, et a pour condition un pouvoir souverain qui s'exerce au nom de la justice, et n'a d'autre règle que le droit. Ici, comme partout, le meilleur doit gouverner; la république de Platon est une aristocratie; non pas l'aristocratie de naissance, ou de fortune; mais cette noble et philosophique aristocratie, l'application la plus rigoureuse du principe de l'égalité, l'aristocratie de l'intelligence et de la vertu. Chez les anciens, messieurs, la science et la vertu ne se distinguaient jamais; et pour les exprimer l'une et

l'autre, ils n'avaient qu'un mot. Ils l'appelaient la Sagesse.

Personne n'ignore, messieurs, que fidèle à sa méthode, Platon avait tracé le tableau de deux républiques, l'une purement idéale, dans laquelle, à côté de ce principe libéral qui appelle les plus dignes au pouvoir, il plaçait deux institutions qui anéantissent la liberté, puisqu'elles en détruisent l'usage : la communauté des biens et la communauté des femmes; l'autre dans laquelle la liberté reparaissait avec la famille et la propriété. Dans cette cité plus conforme au réel, plus rapprochée de la nature humaine, le pouvoir était électif, et le droit accordé à chaque citoyen de participer aux élections assurait la liberté politique; mais comme tout principe sans garantie doit périr, le cens entrait pour quelque chose dans la constitution. Platon, du reste, avait créé un devoir plutôt qu'un droit; et le peuple restait maître de ressaisir la majorité, en exerçant le droit, facultatif pour lui, obligatoire pour les

riches, de voter dans les élections. Ainsi le peuple gouvernait quand il était assez éclairé pour le désirer et le vouloir. L'amélioration de l'état obtenue par l'éducation, plutôt que par les lois pénales; les lois imposées au peuple au nom de la justice et de la raison, et précédées de l'exposé des motifs; l'élection des juges, le jury, les trois degrés de juridiction; le grand principe que la peine a pour origine la justice, et non la vengeance; et que son but est l'amélioration du coupable et l'avertissement des autres; tous les citoyens libres, égaux devant la loi; et la position plus élevée du coupable, position qui aggrave son crime, considérée seulement pour aggraver aussi la peine; dans l'ordre politique, un premier essai de pondération et d'équilibre entre les trois éléments de la cité; et le bien de l'état cherché dans le jeu régulier des différents pouvoirs, et non, comme dans la république, dans une unité contraire à la nature et à la raison : ce sont là des points qui appellent sur la politique de Platon une attention sérieuse, et qui prou-

vent, si je ne me trompe, qu'en politique comme en métaphysique, il a été un penseur profond, et qu'enfin la doctrine de Platon, dont toutes les parties s'enchaînent, et qui ne fait qu'un seul tout, n'est pas, comme on l'a dit, une magnifique hypothèse, mais une philosophie pleine de raison et de sagesse, qui contient des erreurs sans doute, mais renferme encore plus de vérités, et qui, loin de se perdre dans l'idéal, a partout ses racines dans la nature humaine.

Une analyse si rapide et si incomplète ne peut guère qu'indiquer les questions, et faire connaître les tendances les plus générales d'une doctrine. Nous aborderons une à une toutes ces questions; et certes, ce qui manquera à ce cours, ce ne sera ni la grandeur, ni la variété du sujet. A ceux qui ne connaissent de Platon que sa gloire, ou qui n'ont lu ses ouvrages que comme on lit les vers d'un poëte, pour admirer de nobles pensées exprimées dans un beau langage, il semblera peut-être qu'il y

aurait mieux à faire pour un philosophe que de reculer tant de siècles en arrière, et d'aller étudier la philosophie jusque dans ses sources. A des époques plus rapprochées de nous, n'avons-nous pas de grandes écoles qui se sont approprié la sagesse de Platon, qui l'ont dépouillée de sa forme antique, dégagée de ses erreurs, et qui ont joint à cette doctrine épurée les trésors que la philosophie amasse chaque jour en se développant? Mais si l'on vient à se rappeler, messieurs, que grâce à nos grands écrivains, grâce à la libre manifestation de la pensée, grâce peut-être aussi à nos discussions et à nos luttes de chaque jour, personne en France n'est absolument étranger à la philosophie; si l'on songe que l'école de Platon, après avoir longtemps brillé dans la Grèce, jetait encore le plus vif éclat, sous une forme nouvelle, dans les premiers siècles de notre ère; que relevée une seconde fois au temps de la renaissance des lettres par des esprits éminents, elle a plus tard inspiré Malebranche, le plus grand métaphysicien dont s'honore

notre pays ; et qu'enfin l'on sent mieux toute la sagesse d'un principe quand on en connaît l'origine et la filiation, on ne regrette plus d'étudier une doctrine sans laquelle on ne saurait parfaitement connaître cette belle civilisation grecque, qui fut le berceau de la nôtre. Nous n'irons pas d'ailleurs nous asseoir à l'Académie, parmi les disciples de Platon, pour y entendre le maître comme on écoute un prophète, et pour mettre en pratique la maxime pythagoricienne : le maître l'a dit. On peut appartenir à une école que l'on a librement choisie ; on peut en professer les doctrines, le reconnaître sans détour ; et si ce sont de généreuses doctrines, on peut, on doit se faire honneur de sa croyance. Mais le disciple le plus fidèle ne croit qu'à condition d'être convaincu ; et, dans son admiration même, il conserve le droit de juger chaque doctrine du maître, de l'accepter s'il l'approuve, de la rejeter si sa raison ne peut l'admettre : la pensée d'un philosophe ne reconnaît d'autre loi que celle de la démonstration et de l'évidence.

Nous sommes ici dans le pays de Descartes, messieurs ; de ce philosophe qui après avoir mis à part, comme dans une arche sainte, les vérités de la foi, ne voulait plus admettre en sa croyance que les opinions qui lui seraient clairement et distinctement démontrées comme vraies. Que nous le sachions ou que nous ne le sachions pas, nous sommes tous disciples de Platon ; mais nous le sommes aussi de Descartes, de Newton, de Leibnitz, dont les idées, dont les découvertes sont devenues comme le patrimoine de l'humanité, et sont entrées pour la plupart dans ce fonds commun du bon sens populaire, auquel la philosophie de chaque siècle apporte son tribut. Messieurs, c'est donc en nous souvenant de nous-mêmes que nous allons étudier Platon ; c'est-à-dire en nous rappelant que nous sommes chrétiens, et que nous appartenons au dix-neuvième siècle.

Vous savez déjà, messieurs, qu'avec Platon il y a plus à apprendre qu'à combattre ; et qu'on n'apprend à son école que la philosophie

de l'esprit et la morale du devoir. Dans le monde, il n'a vu que ce qui est éternel ; l'amour du beau et du bien est la première, l'unique passion de son cœur ; et l'objet auquel aspire sa pensée, c'est Dieu, la perfection et la beauté même. C'est aussi de cet amour du beau et du bien que nous devons nous inspirer, si nous voulons étudier dignement Platon ; et c'est en restant fidèle à cette tendance de toute sa philosophie, que je m'efforcerai, messieurs, de continuer les traditions de cette chaire.

DERNIÈRE LEÇON

DU COURS DE 1840

A LA FACULTÉ DES LETTRES.

Messieurs,

Aimer la science pour la science, la cultiver pour elle-même, c'est faire de son intelligence le plus noble et le plus légitime emploi. Il y a des sciences qui s'exercent comme un métier, et qui semblent n'avoir d'autre but que de faire servir les ressources de l'esprit à satisfaire aux besoins du corps. La philosophie, messieurs, est une science vraiment libérale; et, comme le dit Aristote, sa grandeur lui vient de son inutilité même. Mais si la philosophie est essentiellement spéculative; si elle n'a pas d'applications immédiates, elle n'en

est pas moins féconde en grands résultats : c'est la science des principes, la science de l'avenir. Vous le savez, messieurs, quel que soit le dédain de certains hommes pour tout ce qui n'est pas leur intérêt matériel, ou ce qu'ils appellent des faits positifs, quand on en vient à s'expliquer à soi-même ses actes, ses pensées; quand il faut en rendre compte aux lois ou à l'opinion, c'est aux principes qu'on remonte toujours; et il se trouve alors que ces croyances, qui dormaient au fond de nous, sont les raisons dernières de nos jugements et de notre conduite. Un philosophe, au fond de son école, oubliant tout pour ne s'attacher qu'à la vérité qu'il poursuit, découvre un principe nouveau; il l'étudie, le démontre, le constate : c'est son bien, c'est sa propriété, sa conquête. Quelquefois il s'arrête au principe, quelquefois il en recherche les conséquences; il se trompe souvent, qu'importe! Si le principe est vrai, s'il est important, il se trouvera quelque part, dans l'école, hors de l'école, un meilleur logicien qui découvrira la

conséquence véritable, un adversaire à défaut d'un disciple, l'histoire à défaut de la science. La philosophie, messieurs, est entièrement spéculative ; mais sur cette spéculation repose toute pratique. C'est le caractère de la philosophie de poser les principes sans regarder les conséquences ; c'est la marque d'une bonne philosophie, de n'avoir que des conséquences justes et utiles.

Pendant le cours de cette année, messieurs, je vous ai tracé le tableau de la doctrine de Platon ; et pour venger la philosophie dont on méconnaît l'influence, je ne me suis pas borné à l'exposition des principes. J'ai voulu vous montrer, quatre siècles avant notre ère, un moraliste qui connaît tous les mobiles des actions humaines, qui sait au nom de quel principe, et par quels moyens il faut les régler ; un législateur qui appuie toute la politique sur la morale, et toute la morale sur la justice; qui déclare qu'avant d'infliger des supplices, il faut instruire les hommes sur leurs devoirs,

et leur apprendre à les aimer ; qui donne à la liberté civile les mêmes garanties qu'il a fallu conquérir après deux mille ans, au prix de tant de sang répandu, et qui fait jaillir toutes ces lumières des principes mêmes de sa philosophie. Vous savez avec quelle conséquence, avec quelle unité la pensée de Platon se développe, depuis la logique, origine nécessaire de toute science, jusqu'à la sanction pénale, dernier mot de la science de l'homme. Dans le *Phèdre*, ouvrage de sa jeunesse, où il jette à la fois toute la poésie de son âme et toutes ses espérances d'avenir, il nous montre déjà quel sera, suivant lui, le caractère de la science. Entendre au fond de son âme l'écho d'une ancienne harmonie, y retrouver le souvenir obscur d'une science complète et vraiment divine, se sentir emprisonné dans ce corps, n'aspirer qu'au moment de quitter cette enveloppe sensible, et la quitter déjà par l'ardeur de son amour et la puissance de sa pensée ; retrouver, par la contemplation des beautés grossières que renferme le monde des sens,

ce monde idéal que l'on a perdu, et cette beauté si parfaite, la beauté absolue, l'essence absolue, autour de laquelle s'accomplissent les révolutions éternelles des dieux; c'est l'amour platonique; c'est aux yeux de Platon, l'origine et le but de la philosophie; la dialectique en est le moyen. Quand il discute dans le *Théétète* avec tant de gravité la nature de la science, sa légitimité, son objet, c'est encore de l'amour qu'il s'agit; car c'est l'amour, cette unique science de Socrate, qui nous fait mépriser cette vaine science de la sensation, qui suffisait à Protagoras, et regarder comme incomplète la science du jugement, de la définition, du raisonnement, quand elle n'a d'autre but qu'elle-même, et ne produit pas la réminiscence. Aspirer à Dieu, tendre à l'unité, voilà la méthode de Platon. Où l'a-t-elle conduit? A cette magnifique conception d'un Dieu qui est le vrai, le beau, le bien; le roi, le père et l'architecte du monde; qui a mis partout l'ordre, le mouvement et l'harmonie, et les maintient par sa volonté. Le monde, ce

mouvement sans frein, cette multiplicité sans terme, n'est rien par lui-même, si on ne le rattache aux idées, qui sont ses lois. Les lois du monde sont stables, éternelles : c'est un objet digne de la pensée. Quand l'esprit de l'homme, principe stable et éternel, s'applique aux lois du monde, il y a analogie entre lui et son objet ; et la connaissance qui en résulte n'est déjà plus une opinion : c'est de la science. Mais ces lois stables et éternelles, qu'y a-t-il dans leur essence qui explique leur éternité sans l'intervention d'un autre principe ? L'esprit pourra-t-il concevoir qu'elles existent ainsi par leur propre force ? L'esprit lui-même sait monter plus haut ; il découvre des lois plus générales, des idées plus élevées ; le monde des idées devient un système où tout s'enchaîne ; il présente à la pensée une série de généralisations croissantes dont elle parcourt tous les degrés, ne s'arrêtant qu'au sommet ; car elle ne trouve que là ce qui épuise et surpasse toutes les forces de la pensée, toutes les puissances de l'amour. Tout le reste n'est

qu'hypothèse; Dieu seul ne dépend de rien.

Si l'individu n'est rien que par la loi qui le gouverne; s'il faut aspirer sans cesse à resserrer les liens de cette unité puissante hors de laquelle il n'y a plus que néant, la liberté de l'homme peut-elle être livrée sans règle et sans frein aux caprices de son intelligence? Le pouvoir qui a été donné à l'âme humaine de se mouvoir elle-même a pour condition nécessaire l'intelligence d'un motif. Une action faite sans motif n'est pas une action humaine; elle n'engage pas notre responsabilité morale; ce n'est pas l'homme qui agit alors, c'est la nature en lui. Le juge, sur son tribunal, n'a pas de sentence à porter contre de telles actions, et, comme le dit Platon dans les *Lois*, on ne punit pas le hasard. Le motif immédiat qui nous fait agir se rapporte toujours à quelque ressort secret de la nature humaine : le philosophe doit étudier l'homme d'assez près pour rapporter sa conduite à sa cause véritable. Or, il y a en nous deux tendances, deux mobiles suprêmes

de toutes nos actions; l'un, c'est l'appétit sensuel, qui demande sans cesse du plaisir, et qui n'en connaît pas d'autre que le boire, et le manger, et toutes les sensations grossières; bête féroce qu'il faut nourrir, toujours insatiable et qui ne tarde pas à devenir notre tyran, si une fois nous reconnaissons son empire; l'autre, c'est la raison, l'esprit, la plus belle partie de nous-mêmes, principe divin dans un corps mortel, et qui aspire toujours à s'unir à ce qui lui ressemble, c'est-à-dire à ce qui est divin, à ce qui est simple, à ce qui est beau; à l'ordre, à l'harmonie du monde, à ses lois; qui ne voit d'autre bonheur que celui de mettre dans l'homme, ce petit monde, une proportion et une harmonie qui représentent l'harmonie de l'univers; et de diriger toutes ses actions et toutes ses pensées de manière à absorber en quelque sorte chaque individu dans l'unité de l'espèce. De ces deux principes, l'un s'appelle l'intérêt; l'autre, le devoir ou la justice; combattre l'intérêt sans cesse et sans relâche, obéir en toutes choses aux lois de la

justice éternelle ; voilà toute la morale et toute la politique de Platon. Toute sa morale, toute sa politique, découlent de ce principe ; ce principe est la conclusion nécessaire de toute sa métaphysique. En logique, en métaphysique, en morale, Platon n'a qu'une méthode et qu'une doctrine ; tout s'enchaîne et se tient. C'est un tout.

Platon a exposé ses doctrines morales et politiques principalement dans les deux grands ouvrages qui ont fait, vous vous le rappelez, messieurs, la matière des leçons de ce semestre. On a contesté que le même esprit qui avait rêvé la *République* ait pu composer ensuite le dialogue des *Lois*, et l'on a soutenu qu'il y avait contradiction entre les principes des *Lois* et ceux de la *République*. Il n'en est rien ; c'est le même principe appliqué dans des conditions différentes, et les *Lois* ne sont autre chose que la *République* rendue possible.

Le principe fondamental de la morale et de la

politique de Platon, c'est la justice. Déterminer l'essence de la justice, en retrouver les caractères dans un individu parfait, dans un état accompli, tel est l'objet de la *République*. Platon y établit contre les sophistes la nature du principe du juste, principe obligatoire et désintéressé, qui ressort de toute sa théorie métaphysique, et dont la politique et la morale ne sont que la rigoureuse application; et quand il a montré par des arguments sans réplique que la justice existe réellement, qu'elle est distincte de l'intérêt, qu'elle est souveraine; il s'efforce d'en mieux développer la nature en décrivant un monde idéal où ce principe est appliqué sans réserve. Il se complaît dans la description de ce monde idéal, ouvrage de sa pensée; et il se prend à désirer de le voir vivre et se mouvoir réellement sous ses yeux, soutenir les luttes qu'un état doit soutenir, et marcher noblement au combat. Mais plus tard il renonce à cette perfection qu'il sait et qu'il déclare impossible; il trace un autre tableau en se conformant au même modèle, mais en ac-

ceptant toutes les conditions inhérentes à la nature humaine. Au lieu de faire des lois pour un peuple de sages, sortis tout formés du sein de la terre, comme les hommes de Cadmus, il crée une constitution pour une colonie d'élite choisie dans le sein d'une des nations de la Grèce. Le mal fait irruption de toutes parts avec la réalité dans cette nouvelle république ; Platon s'efforce de le combattre en appliquant ici, autant que le permettent les lois inexorables de la nécessité, ce même principe de la justice, appliqué sans obstacle et sans réserve dans le premier état qu'il a conçu. C'est un autre monde et la même doctrine. Ainsi les *Lois* reposent sur la *République*, et, comme cela doit être dans une grande théorie, la discussion du principe entraîne et commande tout le reste.

Qu'est-ce que la justice? C'est une question redoutable, messieurs, puisque la politique et la morale dépendent tout entières de la réponse que l'on y fera. Il est difficile de définir la jus-

tice ; mais on peut dire ce qu'elle est en montrant ce qu'elle n'est pas. Les sophistes, pour légitimer le principe de l'intérêt, seul mobile de leurs actions et seul fondement de leur morale, prétendaient que la justice est le droit du plus fort. Platon démontre sans peine qu'il y a tant de différence entre l'intérêt et la justice, que la justice est essentiellement désintéressée, et qu'elle nous apprend à fouler aux pieds toute considération personnelle. En nous-mêmes le remords, dans l'état le blâme énergique infligé par l'opinion à l'injustice, la lutte de ces deux mobiles que l'on sent au fond de soi-même au moment de prendre un parti ; ce sont des faits qu'on ne peut nier, et qui impliquent l'existence du principe du juste, distinct de l'intérêt et opposé à lui.

Est-ce donc faire un acte de folie que de sacrifier son intérêt à son devoir ? S'il en est ainsi, il faut condamner l'humanité tout entière. Les actions héroïques n'ont pas beaucoup d'imitateurs, mais elles soulèvent l'enthousiasme de la foule. Platon

pouvait rappeler l'exemple d'Aristide, déclarant aux Athéniens que le projet de Thémistocle est avantageux, mais injuste. Qu'est-ce donc qu'un préjugé auquel s'associent tous les peuples, grecs et barbares, et sans lequel ce qu'on nomme sagesse et vertu ne serait qu'un vain mot ? Peut-être ne soutient-on ce caractère de juste que pour obtenir les respects du monde et jouir de la considération et des honneurs qui suivent un grand caractère ? Mais le juste n'est pas le serviteur et le complaisant de l'opinion, il en est le médecin et le maître. Loin de se conformer aux sentiments de la multitude, il court sans cesse à la recherche des préjugés pour les heurter de front, sans ménagement et sans peur ; pour les combattre par son courage comme citoyen, et par sa raison comme philosophe. Le juste n'est pas amoureux de la faveur populaire ; car s'il l'était, il s'empresserait de changer de route. Le peuple n'aime que ses flatteurs, les flatteurs de ses vices : échansons qui lui versent la liberté jusqu'à ce qu'ils l'enivrent. Dompter

ses passions, mépriser les richesses, fuir les honneurs avec autant d'empressement que d'autres en mettent à les rechercher, ne considérer l'exercice du pouvoir que comme un acte d'abnégation et de dévouement : voilà ce qu'on appelle être juste ; est-ce pour être heureux qu'on agit ainsi ? Si ce n'est pas par calcul, c'est peut-être par timidité qu'on est vertueux ! C'est la marque d'un esprit faible et d'un cœur pusillanime de rester en paix avec la société qui ne vous laisse qu'une humble place, au lieu de lui faire la guerre par la ruse ou par la force, de voler sur les grands chemins, comme un brigand, ou de tromper le peuple par ses discours, comme un sophiste ? Sans doute, il est digne d'un homme de donner pour enjeu son honneur et sa vie, et de se procurer ainsi des richesses et des jouissances ? Celui qui agit ainsi est le véritable sage ; et le prétendu juste, qui porte avec constance la pauvreté et les dédains, manque d'activité et de courage, et la pensée seule de la loi le fait trembler ? Non, il y a des

hommes que l'anneau de Gygès qui assure l'impunité, ne pourrait pas soustraire à l'ascendant naturel de la justice. Ceux qui sont justes par peur ou par calcul, ne sont pas justes, mais hypocrites. Ils trompent tout le monde, et ne se trompent pas. Si on les démasque, le peuple, qui pardonne tout, hormis d'avoir surpris son admiration, n'a qu'un cri pour les flétrir. La conscience, le cri public, tout nous atteste que la justice existe, et que l'intérêt est son contraire.

Dès que l'homme a conscience de lui-même, dès qu'il se mêle aux autres hommes, il juge, il blâme, il approuve, il s'irrite, il applaudit. Il a en lui cette idée de la justice, au nom de laquelle il prononce sur ses propres actions et sur celles des autres. Quel est le maître qui lui a appris la science du juste? Et, s'il ne l'a reçue de personne, est-ce donc lui qui l'a créée? Mais la justice est éternelle, c'est une loi, c'est un principe; il ne dépend de nous ni de la nier,

ni de la changer. Elle était avant nous, et sera encore après. Toutes les intelligences la conçoivent; mais elle existerait encore, n'y eût-il pas d'intelligence. Elle est indépendante et de nous, et du monde, et de tout. Elle est souveraine et absolue. On peut se tromper sur ce qu'elle prescrit; mais on ne peut ignorer qu'elle existe et qu'elle doit être obéie. C'était, aux yeux de Platon, une si noble et si douce chose de soumettre sa liberté à l'empire de la justice, qu'on ne pouvait, suivant lui, connaître ce qui est bien, et refuser de l'aimer et de l'imiter. Il n'y avait pas, dans sa pensée, d'autre raison du crime, qu'une erreur sur la nature de la justice. Avec les lumières de l'esprit croissait la sagesse des actes; l'esprit le plus parfait devait connaître sans réserve ce qui est bien, ce qui est juste; Dieu, l'intelligence accomplie, possédait pleinement la science du bien et du mal; et ne pouvait vouloir, ne pouvait faire que le bien.

Vous vous rappelez en ce moment, mes-

sieurs, toutes ces questions agitées dans les écoles sur la nature de la justice absolue et ses rapports avec la Providence divine. Est-ce par essence que Dieu fait le bien, ou par un acte de sa volonté? Si c'est par essence, il n'est pas libre; si c'est par un acte de sa volonté, il pouvait faire le mal. La liberté de Dieu est-elle, comme la nôtre, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal; ou n'est-ce pas plutôt cette liberté sans règle et sans limite qu'on appelle la liberté d'indifférence? Ce que nous appelons la justice n'est peut-être après tout qu'un caprice de Dieu, qui devient pour nous une règle? Si la justice est supérieure à Dieu et indépendante, Dieu n'est donc pas le premier principe, et il existe quelque chose d'éternel et d'absolu qui ne suffit pas pour expliquer l'origine du monde? Tous ces problèmes renouvelés tant de fois et discutés de siècle en siècle par Plotin, saint Thomas, Leibnitz, Newton, vous savez, messieurs, comment Platon les avait résolus. Dieu fait le bien volontairement parce qu'il est parfait, et qu'il n'y a pas de perfec-

tion sans liberté; quoique libre, il ne peut faire le mal, parce que son intelligence est parfaite, et qu'une intelligence parfaite exclut la possibilité de l'erreur. La justice absolue ne peut exister sans Dieu, car elle est une idée, et elle suppose une intelligence; mais Dieu à son tour ne saurait être une intelligence sans la justice absolue; car s'il n'y a pas de principes, il n'y a pas d'intelligence. Supposer que Dieu produit la raison et la justice par un acte de sa volonté, ce n'est pas agrandir la nature divine, c'est la profaner. Quand l'intelligence première est réduite à n'être plus qu'un caprice, en quoi diffère-t-elle du hasard? Un être intelligent, sans les axiômes; un être moral, sans la justice; ce sont des idées contradictoires, comme si l'on cherchait à comprendre un effet sans cause ou un monde sans Dieu. Il n'y a pas d'effet sans cause, mais il n'y a pas de cause sans cause première; et qu'est-ce qu'une cause première, sinon une puissance libre au service d'une intelligence? La liberté sans l'intelligence, l'in-

telligence sans un motif, ce n'est plus la liberté ni l'intelligence; ce n'est rien. La cause première du monde a fait le monde pour un motif; elle a fait le monde pour réaliser dans la matière le modèle accompli qu'elle conçoit de toute éternité; voilà pourquoi elle l'a fait. La volonté de Dieu ne crée pas la justice, elle s'y conforme. Le Dieu d'Héraclite fait le monde en se jouant et comme au hasard. Le Dieu de Platon réfléchit avant de produire; il comprend que l'ordre est préférable au désordre; il assure dans l'espace le triomphe de l'ordre; il fonde par sa volonté l'harmonie de l'univers; « c'est pour ce motif, et d'après ce raisonnement que Dieu a produit son œuvre. »

Cet acte de la volonté divine, qui donne l'essence à tout ce qui existe, est simple et unique comme l'être qui le produit. Dieu ne ressemble pas à ces artisans qui multiplient les ressorts, et épuisent dans une machine compliquée les trésors de leur imagination. La loi qu'il produit est une; une dans son essence,

diverse dans ses applications; les modifications qu'elle reçoit résultent de la diversité des objets auxquels elle s'applique. Aussi, quand la science humaine étudie l'œuvre de Dieu, et cherche à découvrir les causes dans les effets, elle trouve à chaque pas une harmonie nouvelle. C'est un seul Dieu, une seule loi, un seul monde. Unité parfaite des lois de ce monde, liberté et bonté morales de Dieu, justice absolue que Dieu trouve dans sa pensée comme nous dans la nôtre; mais qu'il pénètre dans son essence la plus intime, et qu'il observe avec perfection dans ses ouvrages, parce qu'il est Dieu : c'est la doctrine de Platon. Ces lois uniformes que Dieu impose au monde à l'imitation de la justice absolue rencontrent, il est vrai, dans la nature de la matière un obstacle qu'il leur faut vaincre. La matière, dans le système de Platon, est un mauvais principe, une force différente de Dieu, et qui ne vient pas de lui; mais quoiqu'elle résiste, messieurs, la matière est vaincue par l'esprit, la nécessité par l'intelligence. Les

lois de Dieu triomphent partout et toujours et font triompher la justice avec elles ; et c'est ce triomphe qui fait l'harmonie du monde.

Il entrait dans les desseins de la providence de donner un roi au monde sensible, et de produire un être capable de comprendre les lois éternelles de la justice, et de leur obéir volontairement. La providence a réglé l'harmonie du monde moral en vue de ces mêmes lois de justice absolue qui président à l'harmonie du monde physique ; elle a donné au monde moral, comme au monde physique, des lois immuables ; mais dans le monde physique elles contraignent, et dans le monde moral elles obligent. L'homme étudie les lois du monde physique pour les connaître, pour connaître les voies de la nature, pour faire la science ; il étudie les lois du monde moral pour y conformer sa conduite.

Comment la science humaine peut-elle découvrir les vues de la providence sur chaque

classe d'êtres dont se compose le monde? Si Dieu est bon, s'il a fait le monde conformément au modèle parfait, s'il y a dans les lois dont il se sert pour guider le monde, cette proportion et cette harmonie qui imitent sa propre unité, il n'y a rien dans le monde d'inutile, tout doit avoir une destination; et quand on connaît la nature d'un être, on connaît son avenir. Si donc nous voulons, d'après ces principes, découvrir la destinée de l'homme, et lui tracer ces lois obligatoires que Dieu lui impose d'après la justice, c'est par l'étude approfondie de sa nature, c'est par le γνῶθι σεαυτόν qu'il faut commencer.

Mais il est arrivé à Platon, messieurs, de ne pas se borner à l'application légitime de ses propres principes. L'unité est son modèle, et la justice sa loi; et pour conformer l'homme à l'unité et à la justice, il fallait établir en lui cet ordre parfait qui imite l'un dans le multiple. Il fallait constater les diverses parties dont ce petit monde de l'homme est composé,

et leur assigner, non pas une importance égale, car cette égalité matérielle n'est pas la justice, c'est le désordre; mais une importance proportionnée à la dignité de chacune. Or vous vous rappelez, messieurs, ce qu'est l'homme dans la doctrine de Platon; c'est une âme dans un corps, et un esprit dans une âme. L'esprit est roi, et le corps n'est que le serviteur; et cependant, lorsqu'il traite de l'éducation, Platon ne néglige pas le corps; il proscrit, il est vrai, ces habitudes dignes d'un athlète, qui nourrissent le corps aux dépens de l'intelligence, et, en augmentant sa force outre mesure, augmentent aussi ses besoins et sa tyrannie; mais quoique l'âme séparée du corps et rendue à sa vie primitive, soit à ses yeux dans un état bien plus parfait que pendant qu'elle est ainsi attachée à ce cadavre, il reconnaît l'union intime des deux natures durant cette vie mortelle; et il ordonne de développer, dans une juste mesure, la force et la beauté de ce corps, puisque nous devons le subir. C'est en effet, messieurs, la condition

de toute harmonie ; et il semble que, d'après ce principe, Platon laissera prendre à toutes nos tendances leur développement naturel, en les soumettant à la proportion et à la mesure, et en contraignant ce qui est moins noble à céder en toutes choses à ce qui l'est davantage. Il n'en est rien cependant. De ces deux mobiles des actions humaines, la justice et l'intérêt, Platon n'admet que la justice, et il déclare à l'intérêt une guerre sans pitié.

Les mêmes dieux qui ont mis en nous la raison, capable de sacrifice et d'amour, y ont mis aussi cet autre principe. Le premier tend directement à la conservation de l'espèce, en soumettant l'individu à la loi ; le second y tend aussi indirectement, puisqu'il tend à la conservation de l'individu. Voilà la vérité ; mais ce n'est pas ainsi que Platon avait conçu l'harmonie du monde moral. L'individu, dans le système de Platon, n'importe nullement à l'espèce ; si tous les individus périssent, l'espèce n'en subsiste pas moins. La multiplicité

et par conséquent l'intérêt individuel, sont la condition nécessaire du monde, parce que le monde est dans la matière, et que la matière ne peut jamais devenir entièrement conforme au bien. L'intérêt individuel est un ennemi. Dans la morale, Platon ne songe à lui que pour le dompter; et quand il rencontre son analogue dans la politique, c'est-à-dire cette foule grossière que l'éducation n'a pas rendue propre à connaître les idées, qui ne vit que de la vie des sens, et dont il ferait volontiers, ce qu'Aristote fait des esclaves, des instruments animés; il n'a pas de lois à faire pour elle, de droits à lui accorder, de devoirs à lui prescrire; il la subit; pour que le citoyen puisse avoir des serviteurs; et tout le bonheur dont il la croit susceptible, c'est d'avoir un maître absolu, puisqu'elle ne trouve pas en elle ce maître intérieur qui rend le philosophe capable de la liberté.

Pour anéantir les tendances intéressées dans l'individu et dans l'état, Platon n'aura pas re-

cours à l'intimidation ; il ne veut pas ressembler à ces prétendus redresseurs de torts qui guérissent un mal par un autre, et compliquent la maladie au lieu de la détruire. Par des menaces et des châtiments, on ne fait que substituer la crainte à la convoitise; c'est toujours un calcul. Le but des actions reste le même, et leur moralité par conséquent. Et d'ailleurs, comment dompter entièrement cette bête féroce? C'est une hydre, il faut la détruire. Pour chaque vice que l'on supprimerait, il en renaîtrait de nouveaux. Platon ne voit qu'un remède : c'est de lui ôter tout aliment, d'anéantir ainsi dans l'homme tout désir qui n'a pas pour objet le bien de la république, et de faire que toutes les volontés conspirent à cet unique but. C'est ainsi qu'il détruit la propriété, le mariage, la liberté publique et civile. Tous les biens appartiennent à la république, toutes les femmes sont communes, les enfants sont les enfants de l'état; il n'y a plus de vie cachée, la maison est ouverte, ou plutôt les citoyens vivent sur

la place publique, soumis dans tous leurs actes à la volonté des lois et au pouvoir de leurs chefs. Quand on ne peut garder pour soi ses amours, ni cultiver une terre et en recueillir seul les fruits, ni aimer son enfant au préjudice des autres, ni se livrer à son gré au plaisir du boire et du manger, et cacher sa vie pour ne la régler que par son caprice, quel objet reste-t-il aux désirs passionnés de l'âme? On reporte alors par nécessité toute son activité et toute sa force sur les affaires publiques, on n'a pas d'autre passion ni d'autre amour; toutes les causes de division et de séparation dans l'état disparaissent, l'état est rempli d'unité par cette communauté de but et d'intérêts; il ressemble autant que possible à l'idéal que Platon avait rêvé quand il disait: S'il n'y avait dans l'état qu'une volonté, qu'une pensée; une seule tête et un seul corps; ce serait la perfection de la république.

Aristote s'est chargé le premier de réfuter Platon; et sur ce point, messieurs, la tâche

n'était pas difficile. C'est une unité chimérique et impossible que celle que Platon poursuit. En ôtant ainsi tout aliment à nos passions, Platon croyait les tourner vers un but plus noble; il abolit la propriété, pour que la prospérité de l'état devienne le seul objet de nos soins; la famille, pour que l'état soit lui-même une grande famille, et que les affections de père, de fils et de frère se joignent aux liens qui unissent déjà les citoyens d'un même pays. Comme si l'on était libre de détourner à son gré le cours des affections humaines! Comme si ces affections, si puissantes dans le cœur de l'homme, quand elles se concentrent sur leur légitime objet, conservaient encore leur puissance en se répandant sur tout un peuple! C'est jeter un peu de miel dans la mer. L'amour que vous enlevez à la famille ne se reporte pas sur le pays; c'est un bon sentiment que vous étouffez, et voilà tout. Loin d'accroître le zèle du bien public, vous le détruisez à jamais; car les affections de famille sont la cause du dévouement

au bien de l'état, elles en sont la première école. Les mêmes liens qui nous attachent à notre foyer, à notre femme, à nos enfants, nous font aimer aussi la religion de nos pères, notre langue maternelle, nos lois et les traditions de notre peuple. Et cette unité d'ailleurs, cet idéal, est-ce bien là réellement la perfection suprême? L'ordre est une image de l'unité, sans doute; mais le confondre avec l'unité, c'est tout détruire. Ou bien encore il faut chercher l'unité dans le monde moral, mais l'unité qui résulte de l'équilibre des forces, quand chaque pouvoir, chaque affection trouve son développement légitime, et qu'il n'y a pas de cause de collision, grâce à cette heureuse harmonie des parties diverses qui composent l'ensemble. Voilà ce que prescrit la justice, ce qui est conforme aux vues de la providence : c'est là la véritable unité qu'il faut produire, et non pas cette unité grossière, une seule tête et un seul corps. Le monde est multiple par sa nature, et ne peut cesser de l'être sans périr. Le Dieu

qui nous a tracé des devoirs, et qui nous a appris à mesurer notre dignité à la grandeur de nos obligations, est aussi celui qui a mis en nous les affections de famille, le principe de l'intérêt, le désir d'être heureux; ce sont des affections que la justice doit gouverner, mais qu'elle ne veut pas anéantir. Quand ces passions se développent avec excès, elles portent le désordre dans toutes les parties de notre être et engendrent les maux les plus affreux; mais le sage est maître de ses passions, il les gouverne selon la justice, et il fait, en les retenant dans les limites que la raison leur assigne, qu'elles concourent elles-mêmes à l'ordre et à l'harmonie, loin de les troubler.

C'est ainsi, messieurs, que Platon a méconnu son propre principe et qu'il s'est efforcé d'anéantir l'intérêt au lieu de l'utiliser au profit de l'ordre. Il n'a pas vu qu'un droit est attaché à chacun de nos devoirs: dans le monde, l'ordre du monde; dans l'état, le

bien de l'état ; les individus ne sont rien. Aucun sacrifice ne lui coûte. On n'a pas même le droit de vivre ; le citoyen qui ne serait dans l'état qu'un inutile fardeau, est relégué par le législateur dans quelque contrée voisine, ou bien l'on s'en débarrasse d'une autre façon. C'est l'état qui a des droits; mais le citoyen n'a que des devoirs.

Nous n'avons pas eu à insister longuement, messieurs, sur cette malheureuse tendance de la théorie platonicienne. Il est plus nécessaire de nous apprendre nos devoirs que de nous rappeler nos droits. Mais enfin la liberté est, aussi bien que l'ordre, dans les vues de la providence. Soumettre toutes les volontés à la volonté absolue d'un seul, anéantir la vie privée, la propriété, le mariage, le nom de père : voilà ce qui est vain et chimérique dans la *République* de Platon. Proclamer le règne absolu de la justice, le besoin impérieux de la stabilité et de l'ordre ; enseigner à l'homme qu'il s'élève à mesure qu'il se rattache à quel-

que chose de durable et d'éternel; que c'est tomber au dernier rang dans l'échelle des êtres que de faire des actions qui commencent et finissent à nous, et n'importent nullement à ce grand système de l'univers, à l'harmonie duquel chacun doit coopérer, selon le rang qu'il y occupe; attendre de l'amour et non de la crainte l'accomplissement des lois, l'assurer par les voies philosophiques de l'éducation et de la persuasion, et non par la violence, à l'aide des lois pénales et du bourreau : voilà les sages et glorieux principes. S'ils ne peuvent être appliqués dans cette pureté, ils n'en sont pas moins les vrais principes; il faut les proclamer partout; il faut les prouver, et les prouver encore; la politique de Platon n'est, je l'avoue, qu'une inutile chimère quand il veut mutiler la nature de l'homme; mais quand il trace un idéal pour montrer la grandeur et la dignité des principes, il fait l'œuvre d'un philosophe. C'est une statue, dit Polybe; vous comparez un corps vivant et animé à une statue. Platon avait répondu d'avance : Je fais comme le sculpteur,

qui reproduit dans le marbre la beauté idéale qu'il a rêvée. L'historien fait une copie ; le philosophe dresse un modèle. L'histoire montre ce qu'on a fait, et nous disons ce qu'il faudrait faire.

Ne l'oubliez pas, messieurs, les lois positives de Platon dans la *République*, sur le mariage, la propriété, l'autorité civile, n'ont aucune application possible, et ne sont qu'une vaine théorie : mais les principes qu'il développe, la justice, la providence, la politique tout entière dans la morale, la morale, fruit légitime et nécessaire d'une éducation philosophique, ce sont à la fois les conclusions du système métaphysique de Platon, et les principes de ses doctrines pratiques. La morale publique est ce qu'il s'agit de fonder ; l'éducation n'a d'importance que parce qu'elle la prépare, le gouvernement parce qu'il la maintient. On a célébré bien souvent, messieurs, la sagacité de Platon, quand il décrit les cinq formes de gouvernement, et qu'il nous montre

dans chacune le vice inhérent à sa nature. La première par le rang et par la dignité, c'est la forme monarchique ou aristocratique, le gouvernement que Platon préfère, celui qu'il adopte pour la *République* et pour les *Lois*. Tant que les plus sages gouvernent, l'état est aristocratique ; mais quand on commence à aimer le pouvoir pour le pouvoir, quand on ne le regarde plus comme un fardeau qu'il faut porter avec résignation, alors la république devient une timocratie. On cherche la gloire, la richesse, la guerre, au lieu de cultiver la paix et la vertu. Il vient un temps où la richesse amène le luxe, où le luxe devient un besoin ; l'argent est alors le premier pouvoir de l'état ; tout devient vénal, et l'autorité comme le reste ; c'est le gouvernement oligarchique ; et comme si l'on chargeait le plus riche des passagers de mener le vaisseau à la place du pilote, la conduite des affaires est abandonnée aux plus riches. Un pareil état ne saurait durer, car il n'est fondé ni sur le droit ni sur la force. Le peuple se compte enfin et se compare

aux riches qui vivent de son travail ; ce jour-là l'oligarchie est détruite ; le peuple chasse les riches, abolit les dettes, partage les terres, et n'obéit désormais qu'à lui-même. Aussitôt chacun suit ses penchants et ne vit plus qu'à sa guise. Quelle fête ! l'état devient semblable à un habit formé de pièces de toutes les couleurs ; c'est un temps d'allégresse pour les femmes et les enfants, et pour tous ceux qui, ne comprenant pas la vraie liberté, ne savent pas se glorifier d'avoir un maître et d'obéir à de plus sages qu'eux. Cette belle république persiste jusqu'à ce qu'un des flatteurs du peuple s'empare de sa faveur au détriment de tous les autres, et devienne tyran. La tyrannie est le pire des gouvernements, et la condition de tyran, la pire des conditions humaines. Le tyran ne prend le pouvoir que pour faire de son intérêt privé le but de tous les actes de l'état : ce n'est plus le bien de l'état, l'intérêt de l'ordre, seul intérêt conforme à la justice ; ce n'est plus même une part égale faite à l'intérêt de chacun, et le désordre organisé comme

dans la démocratie; c'est un renversement sacrilége de tout ordre et de toute justice; c'est la négation de la justice elle-même.

Messieurs, quand Platon résumait ainsi dans leurs caractères les plus généraux les principales formes de gouvernement, quand il montrait comment elles s'engendrent l'une l'autre, et quel est le vice par lequel chacune d'elles doit périr, il n'avait d'autre expérience que l'histoire des républiques de la Grèce, et de quelques états voisins. Il y a plus que de l'imagination et de la poésie dans ce tableau; il y a de la vérité et de la profondeur. Telle est la puissance d'un grand principe, qu'il supplée quelquefois à l'expérience et à l'observation.

Platon s'est tenu toute sa vie éloigné des affaires d'Athènes, et on en a fait un reproche à sa mémoire; il nous a livré lui-même son secret, quand il parle de ces grandes âmes, « qui, nées dans un petit état, méprisent et dédaignent les charges publiques. » Comment se serait-il mêlé à ces petites tempêtes de l'agora,

lui tout occupé des choses du ciel, qui repoussait du pied le monde sensible, et ne voulait vivre que de la contemplation des idées? Vider la querelle de deux citoyens, mesurer une portion de territoire, décider de la paix ou de la guerre, faire un règlement d'administration, lutter contre des envieux et des sophistes, ce n'était pas là vivre pour Platon. Tout cela, messieurs, n'est pas assez éternel pour lui. Et cependant il n'est pas resté dans cet idéal de la *République*, dans ce *palais de pensées*, qu'il s'était construit pour lui-même. Il ne s'est pas borné à poser les principes de sa théorie pratique; il est descendu jusqu'aux conséquences dernières. Rappelez-vous, messieurs, cette caverne où demeurent garrottés la foule des hommes vulgaires; quand les gardiens de l'état ont choisi parmi les jeunes enfants les âmes les plus philosophiques, quand ils ont élevé ces jeunes âmes à la connaissance de la vérité et qu'ils leur ont appris à vivre de cette vie nouvelle, à nourrir leur pensée d'essence et de vérité, ne les ramènent-ils pas

sans pitié dans ces ténèbres et dans cette nuit de la caverne, pour qu'ils servent de médecins, de guides, de consolateurs aux malheureux que leur faiblesse y retient captifs pour jamais? Platon y rentre aussi, le noble esprit, dans cette caverne; il se soumet à accepter toutes les misères de cette condition humaine, et il crée, non pas une autre doctrine, mais une application possible des mêmes principes.

Quelle est donc, messieurs, cette prétendue opposition qu'on a signalée entre les principes des *Lois* et ceux de la *République*? Platon admet dans les *Lois* le mariage et la propriété, parce qu'il n'espère pas pouvoir les abolir. Il veille au maintien de la propriété, parce qu'une loi établie doit être maintenue, quand même elle serait une concession. Il se montre sévère dans ses prescriptions sur le mariage, lui qui l'avait aboli dans la *République*; mais il ne l'avait pas aboli pour favoriser le libertinage. Rappelez-vous ces fêtes, cette intervention des magistrats, l'invocation des Dieux... Il ne

faut pas excuser, sans doute, une institution contraire à tous les devoirs, et à tous les sentiments de la nature; mais il ne faut pas non plus la dénaturer. Platon, dans la *République*, est chaste, au moins d'intention, au milieu de ses écarts. En établissant, dans les *Lois*, la propriété et le mariage, il cède à une nécessité qu'il déplore. Il n'oublie rien de ce qui peut atténuer les effets de cette double institution. Le sol est la propriété de l'état, le citoyen n'en a que l'usufruit; la richesse excessive et la pauvreté, ces deux fléaux d'un état, sont rendues impossibles par des lois somptuaires. L'hérédité est établie sur des bases qui démontrent jusqu'à l'évidence que Platon ne tient aucun compte de l'intérêt des familles et n'a en vue que la stabilité de la constitution. L'éducation, ce grand moyen du législateur, Platon ne songe pas un instant à l'abandonner à la volonté des pères de famille; il ne leur en laisse pas la plus faible part. C'est tout l'avenir de l'état; l'état ne confie à personne qu'à lui-même le soin de son avenir. Le magistrat

qui préside à l'éducation tient le premier rang dans la hiérarchie ; c'est la fonction philosophique par excellence ; c'est lui qui veille à prévenir les crimes que les juges doivent punir : il inspire à la jeunesse le sentiment de l'ordre, l'amour du pays, le désintéressement. Il lui apprend à conformer toutes ses actions aux lois éternelles de la justice ; il rétablit autant que possible par l'unité des convictions, ces liens et cette unité parfaite que devaient produire, dans la *République*, les affections de famille répandues sur tous les citoyens.

Enfin ce pouvoir patriarcal absolu qu'exerçaient les gardiens des lois dans la *République*, fait place à des institutions libérales, où le principe aristocratique domine, mais où la démocratie a cependant une large part. Lui qui permettait aux magistrats de reléguer, de leur propre autorité, dans une contrée étrangère, les citoyens inutiles, il s'attache maintenant à garantir le citoyen de toute violence dans sa personne et dans ses biens. Ainsi il

établit le jury, le jugement public et contradictoire, le serment des juges, le triple appel, un tribunal irresponsable ; il condamne à des peines sévères l'accusateur qui succombe. Lui qui n'accordait aux guerriers eux-mêmes aucune part dans le gouvernement de l'état, pour prix de cette vie si dure, de ces fatigues, de ces dangers qu'il leur imposait, il appelle maintenant aux élections toutes les classes du peuple, il prend toutes les mesures nécessaires pour rendre la fraude impossible ; il s'attache à rendre presque toutes les grandes charges de l'état accessibles aux derniers des citoyens. D'où vient cette sollicitude pour la liberté politique et la liberté civile, dans un législateur qui ne regarde la justice que comme le droit de l'état, et croit qu'il ne doit pas y avoir, dans un état accompli, d'autre volonté que celle du souverain? C'est qu'en admettant l'intérêt individuel, Platon doit en admettre les conséquences. Puisque l'individu a des droits civils, il leur faut une garantie ; et la garantie des droits civils est d'abord une administra-

tion équitable de la justice, et ensuite la participation de chacun à quelque degré du pouvoir politique. Dans une cité où l'intérêt, le seul intérêt de chaque citoyen est le bien de l'état, il suffit que le plus sage commande; mais quand le citoyen a des intérêts privés à défendre, il faut que chaque volonté concoure à l'expression de la volonté générale. Le même principe, appliqué dans des conditions différentes, entraîne des conclusions opposées.

J'ai tenu, messieurs, à établir dans mon cours l'unité de la théorie pratique de Platon, afin d'avoir occasion de montrer comment les derniers détails de la loi se rattachent aux grands principes de la philosophie; changez quelque chose à la nature de Dieu, à celle de l'homme; et, si vous êtes conséquent, il faudra que ce changement passe dans la morale, et de la morale jusqu'aux dernières applications de la politique.

De même que dans la *République* Platon

proscrivait les lois pénales, et voulait tout devoir à la persuasion et à la philosophie, de même il n'en vient dans les *Lois* à cette terrible sanction des institutions civiles, qu'après avoir proclamé la supériorité de l'autre principe. Il ne suffit pas, dit-il, que le législateur, debout au milieu de la cité, dicte ses lois en menaçant de leur vengeance ceux qui seraient tentés de les violer. Pour qui n'a plus d'autre frein que la prudence, un mal à venir est peu de chose auprès d'une félicité présente; et puis il y a toujours cet espoir d'impunité qui n'abandonne jamais le coupable. Il faut persuader aux hommes qu'il y a au-dessus de nous des dieux justes et inflexibles; qu'il ne saurait y avoir d'impunité réelle sans que les lois de la justice éternelle soient violées; qu'il y a quelque chose de bien au-dessus du plaisir, la vertu : et que c'est là l'unique but auquel nous devons tendre. La loi ne sera forte et respectée que si elle a sa première sanction dans les convictions unanimes des citoyens.

Mais enfin, s'il faut châtier, Platon s'y résignera; et c'est ici, messieurs, la dernière application de cette grande et magnifique théorie de la justice absolue qui gouverne tout l'ordre moral, et trace à la liberté humaine une ligne droite dont elle ne peut sortir que pour tomber dans le désordre et le néant. Vous le savez, messieurs, si la société n'est pas seulement une institution humaine, si elle est conforme au vœu de notre nature, si elle entre dans les desseins de la providence, elle a le droit de se maintenir en employant la violence contre celui qui tente de l'ébranler. La société a ce droit, non parce qu'elle est utile, mais parce qu'elle est légitime. Quand la société ou l'état qui la représente attaque la vie, ou l'honneur, ou les biens d'un citoyen, ce n'est pas au nom de l'intérêt de tous, car cet intérêt ne constitue pas un droit, et il n'a rien de sacré. Ceux qui regardent le succès d'une cause comme la preuve de sa justice, au risque de confondre le fait avec le droit, peuvent proclamer que les majorités ont toujours raison,

parce qu'elles sont majorités. Pour nous, messieurs, qui possédons autre chose que les faits, nous savons que ce qui fonde les droits de la société contre le coupable, ce n'est pas la raison du nombre qui est un fait, et non pas un droit. Nous savons qu'il existe des droits imprescriptibles que chacun de nous tient de la nature, qu'on ne peut nous enlever et que nous ne pouvons abdiquer; nous savons qu'au-dessus des lois humaines, soumises à l'inconstance des événements, il y a cette éternelle loi qu'on ne peut nier sans folie, ni transgresser sans crime. Nous savons que la punition peut avoir pour but et pour effet le maintien de la société, et ce que l'on appelle la vindicte publique; mais que son origine est la justice, et non la vengeance. Sacrifier l'honneur d'un seul innocent pour l'intérêt de tout un peuple, n'est-ce pas une iniquité? C'est la faute du coupable, et non l'intérêt de la société, qui légitime la peine. Les droits inhérents à la nature de l'homme sont inviolables en lui jusqu'à ce qu'en transgressant les lois

de la justice il se soit dégradé lui-même.

L'origine de la peine doit être fixée, messieurs, avant qu'on en détermine la nature. Parmi les législateurs, ceux qui ne voient d'autre origine de la peine que l'intérêt de la société, ne cherchent qu'à la rendre redoutable et exemplaire. Ceux qui respectent encore l'homme dans le coupable, s'imposent un double devoir : préserver la société, et rendre meilleur le criminel. Mais pour celui qui, comme Platon, n'envisage que la justice, la peine est quelque chose de plus; elle est une expiation. L'homme injuste et criminel est malheureux de toute manière, dit-il dans le Gorgias; mais il l'est encore davantage s'il ne subit aucun châtiment, et si ses crimes demeurent impunis; et il l'est moins s'il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes. La souffrance est acceptée par les dieux comme une expiation du mal qui a été commis; elle réhabilite le coupable, et le rétablit à la place qui lui est assignée dans l'ordre général.

Il est inutile de vous rappeler aujourd'hui, messieurs, les conséquences que Platon a déduites de ces principes ; les plus importantes sont les gradations de la peine suivant l'énormité de la faute, la distinction établie entre les actes irréfléchis et les crimes prémédités, les lumières supérieures du coupable considérées comme circonstance aggravante. Vous savez qu'entre la prison préventive où les accusés sont détenus, et la prison du supplice où les coupables invétérés et incurables sont punis avec la dernière rigueur, il a placé le sophronistère, devançant ainsi toutes nos théories modernes. Là, soumis à une règle salutaire, les condamnés sont visités chaque soir par les magistrats ; on leur apprend à subir avec résignation la peine qu'ils ont encourue, à l'accepter comme une expiation de leur faute, à connaître et à aimer leurs devoirs ; et on les rend ensuite à la société, non pas améliorés seulement, mais purifiés et réhabilités.

Je laisse toutes ces conséquences, messieurs,

et l'édifice entier de la cité dans les *Lois*. Je ne voulais que vous rappeler aujourd'hui comment toute la théorie morale de Platon, dans les *Lois* comme dans la *République*, est une application de ce grand principe de l'ordre éternel, de l'unité éternelle. Dieu a fait tout ce monde en suivant les lois de la justice. Nous en écarter, prendre pour but de nos actions notre intérêt, et non pas l'intérêt de l'ordre et de l'harmonie du monde, c'est violer la justice absolue, c'est sortir de la vérité et de l'être; pour y rentrer, il faut expier et souffrir. Tel est l'ensemble de la doctrine de Platon. Tout se ramène à Dieu, qui est le roi du monde, et à la justice absolue, qui en est la règle éternelle.

Messieurs, dans cette dernière leçon, et au moment de vous quitter pour plusieurs mois, j'ai présentes à la pensée toutes les doctrines qui ont fait l'objet de ces leçons. Le temps nous a manqué pour exposer complétement dans tous ses détails et dans toute sa profon-

deur la philosophie de Platon; mais, après tout, messieurs, que cherchions-nous, vous et moi ? N'était-ce pas cette inspiration philosophique, cet amour sincère de la vérité, qui anime à un si haut degré toute la doctrine de Platon? Et si, dans cette longue fréquentation de son école nous avons pu gagner quelque chose de cette contagion philosophique qu'il répandait autour de lui; si nous avons appris à remonter aux premiers principes, à chercher ce qui est éternel; à aimer tout ce qui est vrai, tout ce qui est simple, tout ce qui est beau; à préférer en toutes choses le devoir à l'intérêt; et à regarder le devoir, non comme un fardeau, mais comme une gloire, comme un gage glorieux de la dignité de notre nature humaine, ne devrons-nous pas, messieurs, quelque reconnaissance à cette philosophie dont la grandeur triomphe de la faiblesse même de ses interprètes, et qui répond encore, à travers tant de siècles, aux plus généreuses sympathies de nos cœurs? Vous avez suivi Platon dans toute sa noble carrière, cherchant la vé-

rité avec ardeur, soulevant toutes les questions, devançant partout la science, laissant partout des traces de son passage, mettant quelquefois l'imagination à la place de la raison, se jouant des contradictions de la logique, et se jetant sans hésiter dans les subtilités les plus inextricables, assuré qu'il est de sa foi au monde des intelligibles et à la providence de Dieu; ne croyant avec ferveur qu'à l'existence du bien absolu et de ses lois éternelles, et s'abandonnant pour le reste au seul genre de scepticisme qui convienne à un sage; et puis, vous l'avez vu, dans le même temps qu'il cherche la vérité avec cette bonne foi, avec cette retenue, poursuivre de sa verve inépuisable et de sa terrible ironie, ces empoisonneurs publics, qui trafiquent de la science par un double sacrilége : semblables à des marchands forains qui débitent leurs denrées pernicieuses, et ne songent qu'au gain sordide qu'ils espèrent en retirer. Cette attaque se lie intimement, messieurs, à toute la doctrine de Platon ; car la première condition, pour arriver à

la science, est selon lui de la chercher avec bonne foi, et de l'aimer pour elle-même. « Un cœur droit est le premier organe de la vérité. » La vérité, messieurs, est seule utile; seule, elle est digne d'être aimée; tout est ordonné en vue du bien dans le monde; la justice est la règle suprême de toute politique et de toute morale : philosophie de l'esprit, morale du devoir, c'est, en deux mots, toute la doctrine de Platon.

FIN.

TABLE.

LE DIEU D'ARISTOTE EST-IL UNE PROVIDENCE ?

Pages.

1. Causes de l'obscurité de cette question dans l'école péripatéticienne. 3
2. Exposition sommaire de la théodicée d'Aristote. . . . 10
3. Démonstration de l'existence de Dieu par Platon. . . 24
4. Le Dieu d'Aristote meut comme cause finale, et n'est pas une force motrice. 33
5. Le système du monde d'Aristote suppose une cause finale; celui de Platon une Providence. 62
6. Opinions des commentateurs. 88
7. Conclusion. 112

EXAMEN DES OBJECTIONS D'ARISTOTE CONTRE LA THÉODICÉE DE PLATON.

Objections d'Aristote. 123
Réponse. 129

Pages.

Justification d'Aristote. 141

PREMIÈRE LEÇON DU COURS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. 179

DERNIÈRE LEÇON DU COURS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. 227

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
RUE RACINE, 28, PRÈS DE L'ODÉON.

ÉTUDES

SUR

LA THÉODICÉE

DE PLATON ET D'ARISTOTE,

PAR JULES SIMON,

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE DES GRÈS, N° 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1840.

BOUND

FEB 18 1926

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06587 4326

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD